# ARCHIVES

# DE

# PHILOSOPHIE

**Recherches et documentation**

*REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIEE AVEC LE CONCOURS*
*DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE*

I. FETSCHER — HEGEL ET LE MARXISME.

A. METZ — BERGSON, EINSTEIN ET LES RELATIVISTES.

P. KUCHARSKI — LES PRINCIPES DES PYTHAGORICIENS ET LA DYADE DE PLATON (Fin).

J. CHAIX-RUY — NOTE SUR LE DOUTE HYPERBOLIQUE DE DESCARTES.

**Bulletin de l'actualité philosophique**

F. WEBER — LE MOUVEMENT DE GALLARATE

J. DE MARNEFFE — LES ENTRETIENS DE MYSORE

**Comptes-rendus**




JUILLET-SEPTEMBRE
1959

## ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

L'intention de cette Revue fondée en 1923 par un groupe de Professeurs de Philosophie de la Compagnie de Jésus, est de répondre au désir d'établir un dialogue et une confrontation entre les larges perspectives de la *philosophia perennis* et les problèmes anciens et nouveaux que suscitent aussi bien l'étude historique de la philosophie, que l'attention portée, à travers les formes et les méthodes nouvelles de la pensée contemporaine, aux éternels problèmes de l'Homme.


DIRECTEUR : **M. REGNIER** — SECRETAIRE : **E. BRAUN**

*COMITE DE REDACTION :*

J. ABELÉ, *Docteur ès Sciences, Professeur à la Faculté de Philosophie s. j. de Vals-près-le-Puy (Haute-Loire).*

P. AGAESSE, *Professeur à la Faculté de Philosophie s. j. de Vals-près-le-Puy (Haute-Loire).*

A. ETCHEVERRY, *Docteur ès Lettres, Doyen de la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Toulouse.*

P. FÈVRE, *Professeur à la Faculté de Philosophie s. j. de Vals-près-le-Puy (Haute-Loire).*

J.-M. LE BLOND, *Docteur ès Lettres, Directeur de la Revue : « ETUDES ».*

H. NIEL, *Docteur ès Lettres, Professeur aux Facultés Catholiques de Lyon.*

L.-P. RICARD, *Recteur de la Faculté de Philosophie s. j. de Vals-près-le-Puy (Haute-Loire).*

A. SOLIGNAC, *Professeur à la Faculté de Philosophie s. j. de Vals-près-le-Puy (Haute-Loire).*

X. TILLIETTE, *Rédacteur de la Revue : « ETUDES ».*

F. WEBER, *Docteur ès lettres, Professeur à la Faculté de Philosophe s. j. de Vals-près-le-Puy (Haute-Loire).*


---


*REDACTION :* Les communications relatives à la rédaction, les manuscrits, les livres pour comptes rendus et les revues d'échange doivent être envoyés à l'adresse suivante :

**ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**
Vals, près Le Puy
(Haute-Loire)

ABONNEMENTS : **BEAUCHESNE,** édit. 117, rue de Rennes, PARIS (6e)

Les abonnements sont annuels et payables d'avance, ils sont servis après réception de leur montant et partent du mois de janvier. L'année comporte 4 cahiers faisant un total de 640 pages in-8°.

Si les tarifs d'impression et d'expédition venaient à augmenter, la durée des abonnements pourrait être réduite proportionnellement à l'importance des charges nouvelles qui nous seraient imposées ; ils seraient alors servis jusqu'à l'épuisement de la somme versée.

Le prix de l'abonnement est actuellement :

Pour la France .................................................. 1.900 fr
Pour l'Etranger .................................................. 2.100 fr.
Chaque cahier isolé .................................. 700 et 750 fr.

FRANCE : *C.C.P. Beauchesne, PARIS* 39-29.
ETRANGER : *C.C.P. Beauchesne, PARIS* 5355-61.

# ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

Tome XXII — CAHIER III — Juillet-Septembre 1959

I. FETSCHER — HEGEL ET LE MARXISME.

A. METZ — BERGSON, EINSTEIN ET LES RELATIVISTES.

P. KUCHARSKI — LES PRINCIPES DES PYTHAGORICIENS ET LA DYADE DE PLATON (Fin).

J. CHAIX-RUY — NOTE SUR LE DOUTE HYPERBOLIQUE DE DESCARTES.

**Bulletin de l'actualité philosophique**

F. WEBER — LE MOUVEMENT DE GALLARATE

J. DE MARNEFFE — LES ENTRETIENS DE MYSORE

**Comptes rendus**

I. KANT, **De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.** — J. LOCKE, **Ein Brief über Toleranz.** — H.-A. SALMONY, **J.-G. Hammanns metakritische Philosophie.** Vol. I, Einführung. — A. GUY, **Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui.** — J.-R. GEISELMANN, **Die theologische Anthropologie J.-A. Möhlers.** — R.-M. MOSSE-BASTIDE, **Bergson éducateur.** — H. BERGSON, **Ecrits et paroles.** — J. ECOLE, **La métaphysique de l'être dans la philosophie de L. Lavelle.** — M. HEIDEGGER, **Identität und Differenz. Aus der Erfanrung des Denkens. Hebel, der Hausfreund. Lettre sur l'humanisme. Introduction à la métaphysique. Qu'appelle-t-on penser ?** — R. MARLE, **Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament.** — J. LACROIX, **Le sens de l'athéisme moderne.** — H.-E. HOLTHUSEN, **Das Schöne und das Wahre.** — G. LE ROY, **Pascal savant et croyant.** — H. WEYL, **Temps, espace, matière.** — W. HEISENBERG, **Les principes physiques de la théorie des quanta.** — F. LE LIONNAIS, **La méthode dans les sciences modernes.** — G.-F. VON WEIZACKER, **Le monde vu par la physique.** — LEXIKON FUR THEOLOGIE UND KIRCHE, vol. 1 et 2.

**Notes bibliographiques**

BEAUCHESNE ET SES FILS
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
Juillet-Septembre 1959

*Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation réservés pour tous pays.*

Copyright 1959 by BEAUCHESNE ET SES FILS

# HEGEL ET LE MARXISME *

## I

## HEGEL ET MARX [1]

C'est principalement en deux domaines que Karl Marx a été un disciple, en même temps qu'un continuateur critique de Hegel, deux domaines qui sont au centre de sa théorie, la philosophie de l'histoire et l'anthropologie. La doctrine sur l'homme est liée étroitement à la doctrine sur la communauté idéale répondant à l'essence de l'homme. Pour lui la « méthode dialectique », qui essentiellement ne peut être séparée de son « objet », n'était pas un instrument abstrait ; c'est dans son application aux deux domaines indiqués qu'il l'a étudiée, qu'il en a vérifié pas à pas la validité et que finalement il l'a appliquée à l'analyse de la structure économique de la société. Pour le faire comprendre, examinons aussi brièvement que possible ces deux domaines.

* L'article dont nous publions ici une traduction un peu abrégée a paru, sous le titre Das *Verhältnis des Marxismus zu Hegel,* dans *Aus Politik und Zeitgeschichte* (21 et 28 mai 1958). Nous remercions l'auteur et l'éditeur (Bundeszentrale für Heitmatdienst, Bonn, Königstrasse 85) de leurs aimables autorisations. — N.D.L.R.

1. Voir l'exposé compréhensif de Karl LOWITH, *Von Hegel zu Nietzsche, der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts,* Stuttgart 1950. Le travail de Ludwig LANDGREBE, *Hegel und Marx* dans *Marxismusstudien,* Tubingue 1954, p. 39-53 et l'introduction de Siegfried LANDSHUT à *Karl Marx, die Frühschriften,* Stuttgart 1953 (Kröner-Bändchen 209). L'interprétation du marxisme à partir des écrits de jeunesse de Marx, qui est maintenant dominante à l'Ouest, a commencé avec les ouvrages dont nous parlerons plus loin de Georg LUKACS et de Karl KORSCH et aussi avec les articles de Herbert MARCUSE, par exemple son long compte-rendu des « Manuscrits de Paris » de Marx dans *Die Gesellschaft,* 9e année, Berlin 1932, p. 136-174 ; cf. son livre anglais *Reason and Revolution, Hegel and the rise of social theory,* Londres 1955.

## I

## La philosophie de l'histoire de Hegel et de Marx

Marx et Hegel ont en commun une série de convictions fondamentales concernant la philosophie de l'histoire :

Tous les deux voient dans le processus historique une *raison objective.* Hegel le formule encore comme un présupposé de sa philosophie de l'histoire ; Marx l'accepte déjà comme quelque chose d'évident.

> L'unique pensée qu'apporte la philosophie c'est la pensée simple de la raison ; c'est-à-dire que la raison domine le monde et que tout dans l'histoire du monde se passe rationnellement. (G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte,* œuvres complètes. Nouvelle édition critique, vol. XVIII A, publié par J. Hoffmeister, Hamburg 1955, p. 28).

L'état adéquat de l'humanité, qui doit se trouver à la fin du développement, est réalisé dans le processus historique par cette raison objective non pas en droite ligne et de façon continue, mais selon un chemin dialectique, c'est-à-dire avec des moments négatifs, moments qui, considérés isolément, comportent malheur, détresse, privation, par conséquent de l' « irrationnel », mais qui, comme moments du processus total, n'en remplissent pas moins une fonction « rationnelle », nécessaire et pleine de signification. C'est ainsi que Hegel justifie l'existence des guerres, parce qu'elles élèvent la communauté politique à un degré supérieur d'unité et surmontent la tendance des individus à l'isolement et à l'égoïsme. Pareillement, Karl Marx justifie l'époque du capitalisme, parce que, bien qu'il ait réduit le prolétariat à la misère, il conduit, grâce à l'effort illimité, vers le profit, à un énorme accroissement des forces de production, qui permettra un jour de surmonter la société capitaliste. Le moment négatif est justifié parce qu'il fait dépasser l'état actuel imparfait et ainsi se « nie » lui-même.

Pour Hegel l' « esprit du monde » (Dieu) est le sujet du processus historique et, à travers l'évolution de l'humanité, il est en marche vers sa « conscience de soi adéquate », en sorte que toute la signification de l'histoire est finalement théologique ; pour Marx l'esprit du monde est remplacé par

la société humaine qui n'arrive que progressivement à son unité. Le sens de l'histoire est donc pour Marx purement humain, mais il ne possède plus alors cette garantie que Hegel avait essayé de donner à son système en l'entourant d'une théologie spéculative.

De même que chez Hegel l'esprit du monde se « sert » des esprits des peuples particuliers pour avancer pas à pas sur le chemin de l'évolution, ainsi l'humanité (bien qu'une pareille expression chez Marx doive toujours n'être employée que métaphoriquement) se sert des grandes classes qui deviennent pareillement les porteurs du progrès historique à un degré déterminé de l'évolution sociale. Comme chez Hegel l'histoire du monde trouve son achèvement dans l'esprit du peuple chrétien-germanique, ainsi chez Marx trouve-t-elle son achèvement dans l'action révolutionnaire (la praxis transformante) du prolétariat.

Mais il faut souligner une différence décisive. Hegel pensait que la philosophie ne se montre que lorsque « une figure de la vie a vieilli » (préface à la Philosophie du droit), que donc la *compréhension* de l'histoire et l'explication de son sens ne peuvent jamais venir que *post festum*, qu'une philosophie de l'histoire exacte et définitive n'est donc possible que lorsque l'histoire est « achevée » et n'apporte plus rien d'essentiellement nouveau. Marx croit que le pas décisif pour achever l'évolution de l'humanité peut être accompli en pleine conscience et qu'il peut être déjà compris à l'avance et projeté par la raison. A la manière purement passive et postérieure de comprendre la raison dans l'histoire il opposait la conscience de soi que possède la classe révolutionnaire du prolétariat et qui se transforme en action. Ainsi la philosophie de l'histoire de Marx montre une double surenchère sur celle de Hegel :

1°) Le futur, tout autant que le passé, peut être interprété et compris par la raison humaine ; ce n'est pas simplement la compréhension passive, c'est aussi l'action qui peut être réalisée avec une pleine conscience de sa portée et de sa signification.

2°) Pour Hegel, la « substance » de l'histoire, qui est aussi son sujet, après avoir achevé de parcourir les esprits des peuples, trouve en Hegel lui-même sa conscience de soi adéquate. La conscience de soi à laquelle l'esprit du monde, après avoir achevé son œuvre, atteint dans Hegel, est l'idée suprême de sa philosophie.

Pour Marx, la « substance » de l'histoire, c'est-à-dire

l'humanité qui se transforme elle-même continuellement, arrive à la fin de sa *pré*-histoire (qui répond à ce que *nous* entendons comme histoire) à la conscience de soi et — en vertu de cette conscience de soi — à l'action révolutionnaire (la «praxis révolutionnaire» devenue consciente de soi). C'est pourquoi, dans cette action révolutionnaire de la « classe représentant l'humanité » (comme on pourrait dire en évoquant le « peuple de l'humanité » de Fichte) l'humanité se saisit elle-même. De même qu'elle était conditionnée auparavant par un processus historique objectif se mouvant en dehors d'elle, ainsi maintenant elle devient la maîtresse de ces présupposés qui la conditionnent. Elle devient pleinement souveraine. Elle peut donc désormais « faire réellement l'histoire » et la façonner dans la liberté, tandis que l'esprit du monde hégélien — d'après Marx — n'a au fond fait l'histoire qu'« en apparence », parce qu'il ne s'est manifesté comme esprit conscient de soi que *post festum* et qu'il a été pour ainsi dire seulement projeté en arrière dans le passé par les philosophes spéculatifs.

Le pas décisif pour dépasser Hegel consiste ainsi à surpasser la conscience, qui comprend après coup l'histoire accomplie, par l'activité consciente de soi modelant l'histoire future qui s'ouvrira avec la révolution prolétarienne. *Philosophiquement* Marx ne s'est pas écarté de Hegel, mais il n'a fait que donner à sa pensée une tournure pratique révolutionnaire.

Du point de vue historique on peut, avec Heinrich Heine et, après lui, avec Marx, considérer la philosophie de Hegel comme une justification en idée de la Révolution française et de Napoléon [2]. Au contraire, la théorie de l'histoire de Marx vaut non pas pour justifier une révolution passée, mais pour préparer la révolution future. La même structure dialectique de la pensée est utilisée la première fois dans un sens apologétique, la seconde fois dans un sens

2. Heinrich HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Livre III, *von Kant bis Hegel*. Voir à ce sujet l'article de Wolfgang HARICH, *Henrich Heine und das Schulgeheimnis der deutschen Philosophie* dans *Sinn und Form*, 8e année, p. 27-59. Un exposé très complet du rapport de Hegel à la Révolution française, avec une bibliographie étendue, se trouve dans la monographie rédigée à l'occasion d'une conférence par Joachim RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Bd 63, Köln und Opladen 1957. L'importance de Napoléon pour Hegel est au centre de l'interprétation qu'a donnée Alexandre Kojève de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cf. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris 1947.

révolutionnaire, ce que rend possible l'ambiguïté essentielle de la pensée dialectique. En insérant ainsi Hegel dans le contexte de l'histoire réelle, il ne faut pas négliger que sa pensée — en face de la misère et de l'état arriéré de l'Allemagne — était extraordinairement « progressiste » et que, par exemple, sa philosophie du droit introduit comme existantes un grand nombre d'institutions légales qui manquaient encore à la Prusse de cette époque[3]. Si, par ailleurs, Hegel a fait l'éloge d'abord de l'état révolutionnaire de Napoléon et ensuite de la réforme opérée en Prusse par Stein et Hardenberg, en y voyant « la réalité concrète du rationnel » de son temps, cela ne se ramène pas à un accommodement ayant pour origine des considérations utilitaires, mais trouve une certaine justification à l'égard de la réaction bourbonienne en France. Quand Hegel voulait montrer la *réalité concrète* du rationnel, il ne pouvait plus prendre comme objet de la démonstration de ce fait un état qui était déjà passé et par conséquent non-réel (celui de Napoléon), mais il devait se tourner vers l'état *existant* de son temps qui était le plus en progrès, et cela était indubitablement la Prusse après les réformes.

Il n'y a pas à développer ici la raison pour laquelle Marx a remplacé les peuples qui comptent dans l'histoire du monde par une série de classes qui, pareillement, comptent dans l'histoire du monde. Ce sont les historiens français contemporains, auxquels Marx se réfère expressément (par exemple dans sa lettre à Weydemeyer du 5 mars 1852), ainsi que les économistes classiques anglais qui lui ont fait connaître la signification des classes pour comprendre le processus de l'histoire. Ce qu'ajoute Marx, c'est la combinaison des deux théories : la doctrine que les classes politiquement importantes ont leur origine dans le développement des moyens de production de la société, que cette origine se déduit de la structure économique, laquelle à son tour est ramenée à l'état de la technique (et « conditionnée » par lui).

Comme il ne s'agit ici que d'esquisser le rapport entre Hegel et Marx, il est inutile d'expliquer en plus de détails

3. Ceci a été montré en détail par Eric Weil dans son petit écrit *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 1950. Wolfang Harich y a fait aussi allusion dans sa contribution à la discussion, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4e année, 1956, cahier 5, p. 584 (ce texte a été retiré du commerce !).

ces connexions. Elles ont une certaine importance dans la mesure où, Hegel avait déjà étudié la doctrine des économistes classiques anglais (principalement Smith et Steuart) et l'avait fait entrer dans sa philosophie du droit. Georg Lukács[4] a par suite soutenu, comme nous le verrons, que la pensée dialectique de Hegel doit son origine à ce que le philosophe s'est occupé des deux grands processus dialectiques réels : la Révolution française et la production capitaliste dans l'Angleterre moderne (telle que la reflètent les théories de Smith et de Steuart). Ainsi donc Karl Marx, en appliquant justement cette dialectique hégélienne à l'analyse de l'économie, aurait utilisé une méthode acquise primitivement en considérant et en comprenant le même domaine concret, rapprochement qui montre également combien la méthode est féconde et applicable.

## II

## L'anthropologie de Hegel et de Marx

La manière dont Marx a développé l'anthropologie hégélienne est presque aussi importante que sa connexion à la philosophie de l'histoire de Hegel. Habituellement on n'indique que l'influence de Feuerbach dont, sans aucun doute, le rejet du spiritualisme de Hegel a été d'une certaine importance pour Marx ; on oublie d'examiner dans quelle mesure se trouvaient déjà chez Hegel les traits principaux de l'image marxiste de l'homme. Ici encore Marx n'a pas fait que reprendre simplement une doctrine, mais il l'a transformée et développée de façon originale, ce qui ne peut se comprendre dans toute sa portée que sur l'arrière-plan de l'anthropologie hégélienne.

Selon Hegel et Marx, l'homme est un être qui doit d'abord se faire ce qu'il est. De plus, pour Hegel, ce processus par lequel l'homme s'hominise est enserré dans le cadre d'une théologie spéculative : l'homme s'élève ainsi depuis un état où il n'existe que comme un animal jusqu'à l'esprit absolu. Parce que toute la réalité vient finalement de l'esprit et qu'elle est l'esprit lui-même « dans son être-autre » cette ascension est considérée comme le retour

4. Cf. Georg LUKACS, *Der junge Hegel, über die Beziehungen von Dialektik und Œkonomie*, Zürich-Wien 1948 et l'ouvrage du disciple de Lukács, Fritz BEHRENS, *Hegels ökonomische Auffassungen und Anschauungen* dans *Wiss. Ztschr. der Karl-Marx Universität Leipzig*, année 1952-53, p. 411-420.

par lequel l'esprit revient à soi. Par suite ce qui paraît être l'œuvre de l'homme — sa spiritualisation progressive et la reconnaissance du caractère spirituel de toute la réalité par la théologie et le savoir absolu, — c'est en vérité l'œuvre de l'esprit absolu qui revient à soi dans l'homme.

Si on supprime ce cadre spéculatif, alors le *travail* apparaît « comme l'essence humaine qui s'avère » (Karl Marx, *Nationalökonomie u. Philosophie, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt,* reproduit dans Marx-Engels, *Die Heilige Familie,* Ost-Berlin 1953, p. 81). C'est seulement dans le travail et par le travail que, selon Hegel, l'homme « fait la preuve » de sa supériorité sur la nature et ceci c'est son caractère humain (son caractère spirituel).

L'essence du travail consiste en ce que l'homme, ayant devant lui un fragment purement existant de la nature, lui enlève sa forme naturelle (il le nie comme cette chose qualitativement déterminée) et lui donne à sa place une forme qui vient de la volonté humaine souveraine, du projet qu'il a dans la tête. Hegel a lié par avance ce processus d'hominisation à une situation sociale déterminée. Seul l'*esclave* qui dépend d'un maître et le craint lui paraît pouvoir tellement réprimer ses instincts portant à consommer immédiatement les produits de la nature, qu'il renonce à la satisfaction immédiate et se contente de travailler l'objet [5]. Par ce travail il ne réalise pas tout d'abord immédiatement sa propre idée, mais celle du maître. Le travail, tel que Hegel le définit, est « une convoitise renvoyée », une satisfaction retardée. Mais chez Hegel l'esclave qui travaille ne reste pas à ce degré d'évolution. Bien plutôt, en voyant ce qu'il a accompli, il accède progressivement à la conscience de sa supériorité sur la nature et s'élève ainsi à la conscience de son humanité et de sa liberté, conscience qui semblait n'être représentée jusqu'ici qu'uniquement et seulement par le maître souverain. Par suite il sentira tôt ou tard que son caractère

5. Selon le Père Gaston Fessard (S.J.) l'erreur fondamentale de la théorie marxiste consiste à avoir négligé l'aspect *politique* de ce modèle primitif de la dialectique de la société : le fascisme qui isole le moment politique (de la domination), le marxisme qui isole le moment économique (du travail) sont deux extrêmes corrélatifs et le cas de l'Union Soviétique sous Staline a montré qu'un extrême peut passer dans l'autre. Seul Hegel fait attention à toute la réalité concrète. Voir G. FESSARD, *France prends garde de perdre ta liberté,* Paris 1946, 2e édition et *Par delà le fascisme et le communisme,* Paris 1946.

d'esclave ne peut pas se concilier avec son caractère d'homme et il essaiera de s'en affranchir pour se rendre libre dans le domaine des rapports sociaux. Quant au maître qui s'est rendu dépendant du travail fourni par l'esclave et qui ne pouvait dominer la nature que par l'intermédiaire de l'esclave, il ne peut pas résister à la longue à l'effort d'émancipation de l'esclave qui travaille. Voilà, quelque peu simplifié, le contenu du fameux chapitre *Domination et servitude* dans *La Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.

Pour Marx ce n'est pas en principe dans la situation sociale de l'esclave que le travail humain trouve son origine. Chez lui il est l'activité créatrice primitivement libre d'individus souverains. Hegel a-t-il vu ici, plus profondément que Marx ? Dans quelle mesure sa conception que le travail produisant la culture trouve son origine dans l'oppression (l'esclavage), peut-elle être confirmée par les idées de Freud sur la philosophie de la culture ? C'est une question que je dois ici laisser ouverte [6]. Constatons seulement comme essentiel que, selon Hegel, le travail ne doit pas *toujours* être exécuté dans la dépendance qui lui est originairement propre. Pour Hegel l'homme rend son travail libre en se spiritualisant, en soumettant spontanément et librement sa nature animale (cela par la médiation de l'habitude du travail, c'est-à-dire en renvoyant continuellement l'immédiateté du besoin). Nous avons ici la pensée fondamentale de Hegel sur la libération de l'homme par sa spiritualisation. Libération que Marx condamne comme étant purement imaginaire.

Soulignons encore que les deux points de départ anthropologiques sont communs : pour Hegel comme pour Marx l'homme est un être qui se réalise *lui-même*, qui se fait homme lui-même. Cette réalisation de soi, qui chez Hegel est tout autant une « spiritualisation », est obtenue, pour les deux penseurs, par la médiation du *travail*. C'est seulement par le travail que l'homme arrive à la conscience et à la conscience de soi de son humanité. C'est seulement après qu'il s'est *objectivé* dans le produit de son travail que, en voyant ce produit, il peut parvenir à la connais-

6. Il esu remarquable que l'unique recherche concrète sur ce problème a été faite par un savant allemand vivant aux Etats-Unis, et que la question n'a jamais été discutée dans l'Union Soviétique. Cf. Herbert MARCUSE, *Eros und Kultur*, Stuttgart 1957.

sance de sa nature humaine, de la supériorité sur la nature et de la liberté qui lui sont spécifiques (comme dirait Marx) ou de sa spiritualité (au sens de Hegel). L'homme, dit Marx, est l'être objectif, l'être qui doit d'abord s'objectiver avant qu'il puisse parvenir totalement à soi et devenir totalement soi.

Après avoir souligné ce qu'ils ont de commun sur des points décisifs, nous devons considérer l'attitude essentiellement critique que Marx prend en face de Hegel. J'y ai déjà fait allusion :

Marx n'admet pas l'identification hégélienne de l'homme avec l'« esprit subjectif ». L'homme est pour lui un être de chair et de sang, qu'on ne peut réduire à la seule spiritualité, laquelle n'est qu'une de ses propriétés. Le travail accompli sur l'objet n'a donc pas pour sens, ainsi que pense Hegel, de faire voir que tout est esprit, que l'objet du travail n'est pas étranger à l'individu qui travaille, parce que l'un et l'autre sont compris dans l'unité supérieure du processus dialectique de l'esprit. La transformation opérée par le travail sert bien plutôt à l'appropriation de la nature par l'homme, à l'hominisation de la nature naturelle primitivement « étrangère » qui doit ainsi devenir la civilisation et la patrie de l'homme. La différence entre Hegel et Marx consiste non pas tellement en ce que pour Hegel la forme supérieure du travail est l'activité spirituelle purement intellectuelle qui domine et interprète la réalité, tandis que Marx pense au travail sensible concret [7], mais en ce que Hegel et Marx cherchent, même dans le travail matériel, des significations différentes. Pour Hegel, le travail, avec l'ascèse qui lui est liée, sert à la spiritualisation de l'homme et aussi à montrer le caractère spirituel de la nature, en prouvant que les aspects extérieurs de sa forme qui s'opposent d'abord à la conscience ne sont rien, tandis que pour Marx le travail sert à l'appropriation et à l'hominisation de la nature par l'homme.

Dans le *Kapital* Marx décrit avec beaucoup de détails et très concrètement l'essence du travail humain ; il faut le citer in extenso pour montrer qu'il ne s'agit aucunement de conceptions propres au jeune Marx pas encore « marxiste », et qu'il aurait dépassées plus tard.

7. Marx a mal compris cela ou tout au moins s'est exprimé de façon prêtant à confusion.

Le travail est un processus entre l'homme et la nature, processus où l'homme joue lui-même le rôle d'intermédiaire, de régulateur et de contrôleur, dans l'échange de matière qui se fait entre lui et la nature. Vis-à-vis de la matière naturelle il agit lui-même comme une force naturelle (Hegel avait négligé cet aspect, I.F.). Il met en mouvement les forces naturelles de son corps, bras et jambes, tête et mains, pour s'approprier la matière naturelle sous une forme utilisable pour sa propre vie. En agissant sur la nature extérieure par ce mouvement, et en la transformant, il transforme en même temps sa propre nature (l'hominisation de l'homme par l'homme, I.F.). Il éveille les puissances qui sommeillent en elle et soumet le jeu de leurs forces à sa propre autorité. Nous n'avons pas ici affaire avec les premières formes, animales et instinctives, du travail. Quand le travailleur vient sur le marché vendre sa propre force de travail, il n'a plus rien de commun avec la condition primitive où le travail humain gardait encore sa première forme instinctive (Hegel n'appellerait pas « travail » ces formes primitives du travail, parce qu'il leur manque encore ce qui est spécifique : réprimer les instincts, ce par quoi le travailleur se spiritualise ; Hegel est donc logique quand il pense que le travail n'apparaît qu'avec la domination. I.F.). Nous considérons le travail sous une forme qui est exclusivement humaine. L'araignée exécute des travaux ressemblant à ceux du tisserand, et une abeille, par la manière dont elle construit ses cellules, fait honte à beaucoup d'architectes humains. Mais la supériorité du pire architecte sur la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire... A la fin du processeus du travail se trouve un résultat qui était déjà présent dès le début dans la représentation du travailleur, mais de façon purement idéale. Il ne fait pas que transformer la forme de l'être naturel ; en lui il réalise aussi sa fin, qu'il connaît, et qui est comme la loi déterminant la manière dont il agit... (*Das Kapital*, Berlin 1947, vol. I, p. 185 sq).

Marx se distingue ainsi de Hegel parce qu'il affirme que le travail (même le travail intellectuel) a toujours un côté matériel et naturel, qu'il est non pas une création pure indépendante de la matière préexistante, mais une transformation et une assimilation de la nature. Dans ses notes marginales au *Programme de Gotha*, Marx a souligné à nouveau que la nature conditionne le travail humain :

Le travail n'est pas la source de toute richesse. La nature est la source de la valeur d'usage (et c'est dans celle-ci que consiste la richesse réelle ! I.F.) tout autant que le travail, qui lui-même n'est que l'extériorisation d'une force naturelle, de la capacité humaine

de travail... Un programme socialiste ne doit pas... tolérer pareilles manières bourgeoises de parler (ainsi que : « le travail est la source de toute richesse », I.F.), sans parler des conditions qui seules leur donnent un sens. C'est dans la mesure où l'homme se comporte comme un propriétaire envers la nature, source première de tous les moyens et les objets de travail, dans la mesure où il la traite comme sa propriété, que son travail est la source de toutes les valeurs d'usage et aussi de la richesse. Les bourgeois ont bien raison d'attribuer au travail une faculté créatrice surnaturelle ; car, précisément parce que le travail est conditionné par la nature, il s'ensuit que l'homme ne possédant rien d'autre que sa capacité de travail, doit être, dans tous les états de société et de civilisation, l'esclave des autres hommes qui se sont faits les propriétaires des conditions objectives de travail... (Karl Marx, Friedrich Engels, Ausgewählte Schriften, vol. II, p. 11).

Mais ce n'est pas seulement le travail, c'est aussi l'appropriation, la suppression de l'objectivation qui est également un acte conscient et matériel. Pour que l'homme s'approprie un produit de travail, un bien de civilisation, il ne suffit pas d'en reconnaître le caractère spirituel ou, en langage marxiste, le caractère humain. L'appropriation se produit, avec tous les sens qui se sont développés à travers l'histoire de l'hominisation, comme appropriation totale et consciente, de même que son présupposé est une production totale et consciente, par opposition à la production partielle spécialisée et inconsciente de l'animal et du travailleur aliéné.

L'homme, qui pour Marx comme pour Hegel est essentiellement travailleur et producteur, ne peut donc, selon Marx, acquérir la liberté que lorsqu'il peut travailler librement et s'approprier librement le produit de son travail. Il ne suffit pas de supprimer les relations légales de dépendance et les privilèges des « Seigneurs », parce que les prolétaires continuent à dépendre des propriétaires des moyens de production. L'esclave libéré politiquement n'est pas encore libre comme homme de la société bourgeoise. Il ne peut pas disposer librement de la nature et des instruments de production qui sont ses moyens indispensables de travail, ni s'approprier sans entrave le produit de son travail.

La conséquence de ce rapport de dépendance est ce que Marx appelle : *l'aliénation*. Le travailleur (et l'homme *est* essentiellement travailleur) ne peut pas s'approprier son produit qui reste en face de lui chose étrangère et

hostile, et appartient à un autre. Il ne peut donc pas voir dans son travail une expression libre de son essence humaine ; ce travail lui apparaît comme un esclavage auquel il est contraint par la nécessité matérielle, même s'il est légalement parfaitement « libre ». Finalement il devient étranger à son propre caractère humain, parce que le travail (qui est la propriété spécifique de l'homme) n'est plus que le moyen d'entretenir l'existence physique (donc une existence infra-humaine, animale).

En résumé : pour Marx comme pour Hegel le travail est l'essence de l'homme. Selon Hegel, le travail spiritualise l'homme et la liberté est déjà atteinte par l'homme qui s'approprie spirituellement la réalité grâce à la conscience humaine ; Marx au contraire souligne le caractère inéluctablement matériel de tout travail. L'homme ne peut travailler que lorsqu'il est propriétaire d'un morceau de la nature ou qu'il reçoit ce morceau d'un propriétaire.

L'homme ne peut s'hominiser grâce à la nature changée (transformée en civilisation) que s'il peut s'approprier totalement les produits de son travail et en jouir avec tous ses sens. Le travail dépend donc lui-même, tout comme l'appropriation des produits, des rapports de propriété. Le prolétaire ne peut ni travailler quand et comme il veut, ni s'approprier totalement l'objet de son travail. Le produit du travail et le processus de travail lui-même lui deviennent donc étrangers ; du coup son propre caractère humain (libre) lui devient aussi étranger. Cette différence dans la manière de concevoir le sens et les conditions du travail par lequel l'homme se réalise entraîne des conceptions différentes de la structure idéale de la communauté.

## III

### Idéal de la communauté selon Hegel et Marx [8]

Pour Hegel l'idéal de la communauté est l'état libre, l'état dont les citoyens acquiescent à la volonté générale exprimée dans la législation, parce qu'il est « esprit de leur

8. En rigueur on ne peut pas parler d'*idéal* ni pour Hegel ni pour Marx ; selon leur philosophie de l'histoire un idéal isolé de la totalité du processus serait un postulat complètement vide et dénué de sens. Il s'agit bien plutôt du but riche en signification et en valeur vers lequel se meut l'histoire grâce à sa dynamique interne.

esprit », parce qu'ils retrouvent dans ses lois leur propre volonté raisonnable (et universelle). En formalisant suffisamment cette pensée, on peut justifier n'importe quelle structure politique. Hegel était persuadé que la monarchie constitutionnelle, vers laquelle tendait la Prusse des Réformes, réalisait pour son temps la structure politique rationnelle et que tout homme doué de pensée rationnelle et de spiritualité pouvait s'accorder avec cette réalité concrète.

La « liberté » des citoyens dans l'état hégélien présuppose qu'ils « se rendent spirituels », se purifient pour acquiescer à la volonté essentielle, la volonté générale profonde qui se trouve en eux. Bref, les citoyens devenus spirituels s'identifient avec l'esprit de la constitution existante et sont par là libres. Ce spiritualisme démocratique est d'ailleurs quelque peu tempéré par la manière dont Hegel expose en détail cette spiritualisation et, à côté et au-dessous d'elle, accorde aussi une place légitime aux besoins des individus corporels (dans la société civile, dans le « système des besoins »). C'est le principe que Marx critique principalement.

Marx, en vertu de l'image qu'il se faisait de l'homme, ne pouvait pas accepter cette libération par la spiritualisation. Elle lui paraissait tout aussi imaginaire que l' « hominisation » (*Vermenschlichung*) opérée par le rôle spiritualisant du travail et par l'ascèse que le travail exige.

L'homme ne peut être concrètement libre que si, pour acquiescer à la communauté, il n'est plus contraint à s'élever à la hauteur de la citoyenneté abstraite, que si, comme individu concret sensible, il peut se développer librement dans et par la communauté, que si l'intérêt commun ne lui est plus opposé comme une chose étrangère (aliénation) sous forme de lois de l'état. La communauté en laquelle est possible pareille liberté concrète et totale des individus, c'est ce que Marx appelle la « société sans classes ». C'est seulement quand tous les hommes sont devenus les propriétaires en commun de la nature et qu'ainsi ils se sont « subsumé » les conditions de leur travail, que chacun d'entre eux peut devenir un « être communautaire » et être libre « dans et par la communauté ». L'identification du citoyen en esprit avec l'esprit objectif de la constitution est surpassée par l'homme concret prenant conscience d'être un avec la communauté dans la société sans classes.

Marx ne présente pas cet « idéal communautaire » comme une exigence idéale et ne le fonde pas du point

de vue moral. Bien plutôt il est persuadé que le développement de la société capitaliste qu'il a analysé dans ses œuvres économiques (spécialement dans le *Kapital*), tend à procurer l'avènement d'un pareil état. Du point de vue systématique, sa philosophie de l'histoire, soutenue et développée dans son économie politique, se trouve là où, chez les « socialistes utopiques », se fait entendre l'appel moral. D'autre part il ne faut pas concevoir ce « rôle de fondement qu'exerce la philosophie de l'histoire » comme si Marx avait voulu décrire un automatisme que nous n'aurions qu'à considérer passivement. La signification décisive du développement historique consiste bien plutôt, d'après lui, en ce que, dans le prolétariat, une classe est produite qui comprend en puissance toute la société et à l'intérieur de laquelle la communauté des intérêts l'emporte sur leurs oppositions, en sorte que tous les membres de cette classe se fondent sciemment dans une communauté solidaire et deviennent par suite, en pleine conscience, le sujet collectif de la révolution. Le processus dialectique comprend donc ici les trois phases décisives suivantes :

1°) En vertu de la raison objective immanente au processus historique naissent, d'une part le *prolétariat*, d'autre part la production industrielle moderne pouvant satisfaire tous les besoins.

2°) Ce prolétariat s'éveille à la conscience de soi.

3°) La « praxis transformante » de la révolution prolétarienne et la planification historique parfaitement consciente qui en découle et en laquelle se transforme le processus aboutissant à la conscience de soi.

Il s'agit donc d'une double transformation dialectique:

1°) Transformation de la situation objective en la conscience de cette situation et de sa signification (processus par lequel le prolétariat devient conscient de soi).

2°) Transformation de la conscience de soi en la praxis transformante (processus matériel objectif).

Karl Marx veut accélérer cette première transformation grâce à ses nombreux écrits et discours, qui font prendre conscience de la signification déjà objectivement présente (ou « naissante ») du processus social. Quant à la deuxième transformation seul le sujet collectif (le prolétariat) peut l'accomplir lui-même. La pensée de Marx conçoit l'ensemble de la réalité comme un *tout*. L'évolution de cette totalité historique sociale arrive à la con-

science en Marx et prépare dans le prolétariat le terrain sur lequel se réalisera cette conscience de soi ; cette même totalité historique se comprend et se meut *elle-même* comme « praxis transformante » de la révolution prolétarienne.

La fameuse phrase de la préface à la *Kritik der politischen Œkonomie* de Marx : « Ce n'est pas la conscience qui détermine l'être, c'est au contraire l'être social qui détermine la conscience », signifie non pas que la conscience est un reflet impuissant de la réalité matérielle objective, mais que cette conscience ne peut pas être séparée et isolée. La conscience de classe venant de l'être social du prolétariat et qui se trouve en lui comme possibilité peut donc se transformer complètement dans la réalité sociale de la praxis révolutionnaire. C'est en se transformant en action révolutionnaire que cette conscience fait la preuve de sa « vérité objective ».

## II

## COMMENT LES MARXISTES ONT COMPRIS LE RAPPORT ENTRE MARX ET HEGEL

### I

### Théoriciens dirigeants de la deuxième Internationale [9]

Dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle on a oublié l'importance primordiale que possédait la philosophie de Hegel pour Marx, ou on s'est efforcé sciemment de minimiser l'influence que ce penseur spéculatif avait exercée sur Marx le savant. La mentalité avait changé ; il ne semblait plus opportun de se proclamer héritier de la philosophie classique allemande, comme Engels l'avait encore fait dans son écrit : *Ludwig Feuerbach und der Ausgang*

9. Voir à ce sujet spécialement les développements de Karl KORSCH dans *Marxismus und Philosophie*, Leipzig 1930, 2e édition, p. 79 sq., et récemment Lucien GOLDMANN, *Propos dialectiques; y a-t-il une sociologie marxiste ?* dans *Temps Modernes*, 13e année, 1957, p. 729-51.

*der klassischen deutschen Philosophie* (1888). C'était le règne du positivisme, du scientisme et de la théorie de la connaissance néo-kantienne. Pour les hommes cultivés et plus encore pour ceux qui l'étaient à moitié le maître de l'époque était Ernst Häckel et non pas Hegel. Le marxisme s'adaptait à cet idéal scientifique et à cette philosophie matérialiste très répandue propre à la petite bourgeoisie. Le concept hégélien de la science, avec son affirmation d'un savoir définitif et absolu, était remplacé par le concept d'une science physique moderne objective et ignorant les valeurs. Karl Marx, en bon disciple de Hegel, avait affirmé que sa philosophie communiste « résout l'énigme de l'histoire », éclaire complètement et rend consciente de soi la substance historique ; maintenant on met en avant que les analyses de Marx relèvent de la science positive. Friedrich Engels croyait faire l'éloge de Marx en le comparant à Darwin [10], en disant qu'ils ont analysé l'un les lois naturelles de la société capitaliste, l'autre l'évolution naturelle. On oubliait que les travaux économiques de Marx sont liés à sa critique du monde en état d'aliénation et que, dans la pensée historique de Hegel comme de Marx, norme et réalité sont inséparables.

Hegel n'a cessé d'exprimer son mépris pour « le devoir-être impuissant et vide », pour la critique subjective du moraliste. Marx s'est opposé pareillement aux hégéliens de gauche de son temps qui étaient tombés dans le subjectivisme et aux socialistes utopiques, qui croyaient pouvoir « révolutionner » les circonstances matérielles en faisant simplement appel à la conscience. Pour les uns et les autres le jugement de valeur constituait un moment essentiel du devenir dialectique de l'histoire. Hegel croyait à la raison et à la moralité immanentes à la marche de l'esprit du monde, Marx à la force de l'essence humaine devenant consciente de soi.

Un « socialisme scientifique » qui prenait comme idéal la science physique ignorant les valeurs ne pouvait conserver cette unité de la norme et de la réalité concrète de l'être et de la valeur. Chez Friedrich Engels les deux concepts de science, celui de Hegel et celui du positivisme

10. Cf. le discours de Friedrich ENGELS sur la tombe de Marx : « De même que Darwin a découvert la loi de l'évolution de la nature organique, ainsi Marx a découvert la loi d'évolution de l'histoire humaine » (*Marx und Engels ausgew. Schriften*, Tome II, p. 156) et Julius SCHAXEL, *Darwinismus und Marxismus* dans *Der lebendige Marxismus*, recueil offert à Karl Kautsky.

se trouvaient dans un amalgame dont l'auteur lui-même ne voyait pas l'incohérence ; chez les épigones l'élément hégélien se résorba complètement.

Par suite les marxistes « orthodoxes » de ce temps-là (surtout Karl Kautsky et Plechanov) durent séparer le marxisme en deux parties complémentaires : d'une part la théorie purement scientifique (ignorant les valeurs) des lois du développement social, le matérialisme historique et l'économie politique, et, d'autre part, la « politique socialiste » s'appuyant sur ces conceptions scientifiques et s'en servant comme le technicien se sert des connaissances physiques. Cette conception de l'essence du marxisme a été formulée de la manière la plus nette et de façon vraiment classique par Rudolf Hilferding dans la préface de son fameux livre *Das Finanzkapital* qui appartient encore aujourd'hui à l'arsenal du léninisme marxiste, bien que Hilferding se soit par la suite complètement détourné du marxisme révolutionnaire. Voici ce qu'il écrit :

> C'est une conception fausse, bien qu'elle soit très répandue, d'identifier marxisme et socialisme (donc la théorie marxiste avec la pratique socialiste I.F.). Car, logiquement, le marxisme considéré seulement comme un système scientifique, et donc en faisant abstraction de ses effets historiques, n'est qu'une théorie des lois régissant l'évolution de la société, lois que la conception historique marxiste formule en général, tandis que l'économie marxiste les applique à l'époque de la production des marchandises... Reconnaître l'exactitude du marxisme... ce n'est aucunement porter des jugements de valeur ni inviter à un comportement pratique. En effet, reconnaître une nécessité n'est pas se mettre au service de cette nécessité (dernière édition, Berlin, 1955, p. 4).

Ce rapport de théorie et de praxis est tout à fait celui de la technique moderne. Au contraire chez Marx la théorie de la misère existante du prolétariat devait faire prendre conscience de toute l'étendue de cette misère et de l'aliénation, pour que cette prise de conscience accélérât le processus révolutionnaire de la société. Sa théorie se transformait donc nécessairement en praxis, en action collective, tandis que Hilferding sépare complètement l'analyse des lois de l'évolution et la praxis de la politique socialiste. Il tient donc pour possible qu'un capitaliste particulièrement « raffiné » utilise ces analyses marxistes pour mener avec succès une politique hostile aux travailleurs.

Dans le marxisme ainsi modifié s'exprime le rejet d'une conception dialectique de la totalité historique, lequel inclut l'action et la propagande en vue de l'action ; cela peut se comparer au rôle que les dirigeants d'un parti ouvrier très développé exerçaient à l'égard de la foule des adhérents pendant une phase non encore révolutionnaire. Dans la mesure où ces dirigeants se considéraient comme les sujets de l'action politique future, l'utilisation possible du marxisme en tant que règle scientifique devait leur paraître singulièrement appréciable.

Tandis que les uns (Kautsky et ses disciples) comptaient que l'évolution se fait selon la nécessité naturelle analysée par Marx[11], pour les autres (avant tout Lénine) la tâche consistait à accélérer par l'action politique un développement fixé déjà dans sa direction. A l'égard des membres du parti qui n'étaient pas encore complètement instruits et ne pensaient pas encore « scientifiquement », ces dirigeants en appelaient au caractère scientifique de la théorie comme à une autorité irrécusable. Finalement cette orthodoxie établie montra qu'il n'était pas nécessaire de changer la Direction. Si toute la politique socialiste s'appuie sur des analyses scientifiques, et qui ne peuvent donc avoir qu'une seule signification, il serait absurde de ne pas laisser à la tête du parti ceux qui connaissent et suivent éminemment cette théorie. Le combat qui se livrait alors pour l'orthodoxie marxiste était déjà un combat pour posséder le pouvoir.

Tandis que les penseurs orthodoxes de la Sozialdemokratie, fidèles à la lettre de Marx, rejetaient tout « complément » moral ou éthique de la théorie et lui ajoutaient simplement une politique comprise de façon purement pragmatique, il y eut, surtout en dehors du parti socialiste allemand, une forme éthique du marxisme. A elle appartiennent les « socialistes universitaires » parmi les économistes, mais avant tout aussi des philosophes comme Karl Vorländer, Natorp, Cohen, Conrad Schmidt, etc. La conférence de Vorländer sur *Kant et Marx* (1904) attira spécialement l'attention. Telle que la situation était analysée, ce lien avec Kant parut aussi parfaitement logique,

11. Sur la praxis politique de Kautsky et son rapport à l'idéologie voir le travail d'Erich MATTHIAS, *Kautsky und der Kautskyanismus. Die Funktion der Ideologie in der deutschen Sozialdemokratie vor dem ersten Weltkriege* dans *Marxismusstudien*, 2e série, Tubingue 1957, p. 151-197.

même pour le marxisme. Kant aussi avait associé une connaissance scientifique (des phénomènes) selon un pur déterminisme causal à une praxis (éthique) utilisant cette connaissance. Une fois que, de l'unité hégélienne et marxiste de l'être et de la valeur, on eût éliminé le point de vue de la valeur, il était logique de traiter isolément le moment éthique. Ainsi on se mettait en contradiction avec la lettre de la doctrine anti-utopiste et anti-moraliste marxiste, mais on pouvait au moins sauver le contenu éthique du marxisme. Cette position semblait très convaincante. Selon la formule souvent citée du mathématicien positiviste Henri Poincaré : « un impératif ne découle pas de prémisses à l'indicatif », les orthodoxes avaient bien du mal à démontrer qu'il fallût accepter les lois du développement de la société capitaliste, connues avec une objectivité scientifique, et contribuer à accélérer leur réalisation.

Il n'est donc pas étonnant que Karl Kautsky, critiquant Vorländer dans *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (1906), reconnaisse finalement même la nécessité d'un idéal moral pour la Sozialdemokratie. Dans quelle mesure l'interprétation que donnent Kautsky et Plechanov de Marx s'est écartée d'un hégélianisme dialectique, on ne pourrait le montrer qu'en analysant à fond les travaux théoriques de ces auteurs. Tandis que Kautsky s'en tient plutôt à un biologisme remontant à Darwin et Häckel, nous trouvons dans le « monisme » de Plechanov des traits spinozistes qui le rapprochent plutôt de Hegel.

Plus encore que les orthodoxes, l'aile révisionniste du mouvement ouvrier se détourne de Hegel et de la dialectique. A partir d'une conception du marxisme comme une science empirique, Eduard Bernstein[12] a tiré la conséquence qu'il doit toujours être vérifié au contact de la réalité comme toutes les autres connaissances scientifiques. Cette vérification des pronostics présentés par Marx amena à une « révision » de plusieurs dogmes retenus jusqu'à nos jours par le marxisme léniniste.

Dans les dernières années du dix-neuvième siècle, Bernstein avait déjà fait remarquer que ni la séparation de la société en bourgeoisie et prolétariat, ni l'appauvrissement des travailleurs n'avaient eu l'amplitude que Marx

12. Au sujet d'Eduard Berstein voir l'article de Christian Gneuss dans *Marxismusstudien*, 2e série, Tubingue 1957, p. 198-226.

attendait. Le dogmatisme avec lequel l'orthodoxie du parti a nié les faits empiriques qu'il signalait a été ramené par lui, au moins en partie, au funeste héritage de Hegel : la dialectique.

La dialectique, dont il comprenait l'essence aussi peu que ses contemporains orthodoxes, lui paraissait tout simplement « le piège » écartant les marxistes d'une connaissance nécessaire et purement scientifique de la société et de l'économie. En critiquant quelques catégories et thèses dialectiques il est arrivé à l'occasion à des formules qui se retrouvent bien plus tard chez quelqu'un qui est à l'opposé de Bernstein, c'est-à-dire chez Staline. L'histoire, pense-t-il, ne se développe pas dialectiquement et « je ne pense pas que le conflit des opposés soit le moteur de *tout* développement. La coopération de forces semblables est aussi un moteur important du développement » (*Zur Theorie des Geschichte des Sozialismus*, Gesammelte Abhandlungen, Berlin 1904, p. 71).

Quand Bernstein déclare que la pensée dialectique ne peut pas s'allier à la science (*Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart 1899, p. 26), il a évidemment raison en ce qui concerne une théorie de l'évolution de la société conçue selon le modèle de la science physique. Une conception dialectique n'a de sens que si elle vise à faire comprendre la signification — toujours en rapport avec la valeur — et l'activité intentionnelle de l'homme (la praxis historique). Après qu'on eût enlevé à la théorie la signification et le point de vue des valeurs, la dialectique n'avait plus rien à y voir, elle demeurait entièrement extérieure au système et ne pouvait plus servir qu'à l'enjoliver sans constituer une partie essentielle du tout.

Tandis que l'orthodoxie marxiste, par sentiment et par intérêt, restait liée à la lettre de la doctrine marxiste, Bernstein s'en est affranchi au nom de la science authentique au sens positiviste. Peut-être s'est-il éloigné plus que Kautsky de la doctrine de Marx, mais pour autant il s'est approché davantage de la vérité scientifique et de la réalité sociale.

En résumé, dans toute cette période de la deuxième Internationale, on s'éloigne de Hegel du dehors comme du dedans. Etant comprise comme une science physique positive, la théorie a perdu l'unité, développée chez Marx et Hegel, qui l'unissait à la totalité sociale-historique et elle

est devenue un pur instrument de connaissance ou une arme dans la lutte des classes. Grâce à l'équivocité du concept de science, employé d'un côté au sens hégélien, de l'autre au sens de la physique moderne, le passage insensible et l'adaptation à la mentalité dominante de l'époque se firent déjà chez Engels.

## II

### Lénine et Hegel [13]

Par rapport aux idéologues de la deuxième Internationale, Lénine a donné aux marxistes une nouvelle orientation vers Hegel. L'importance qu'il attribuait à Hegel s'est manifestée par un texte fameux qui remonte à son exil en Suisse pendant la première guerre mondiale, alors qu'il s'occupait intensément de Hegel :

> On ne peut pas comprendre parfaitement le *Kapital* de Marx et spécialement le premier chapitre si on n'a pas étudié à fond et compris toute la logique de Hegel. Aussi, après cinquante ans, aucun marxiste n'a compris Marx (*Aus dem philosophischen Nachlass,* Ost-Berlin 1949, p. 99).

D'où vient ce renforcement de l'élément dialectique et hégélien du marxisme ? Quelles sont les limites de la conception léniniste du matérialisme historique ? Répondons aussi brièvement que possible à ces deux questions :

1°) — L'accentuation de l'élément dialectique et ainsi également hégélien dans la doctrine marxiste tient indubitablement en premier lieu à l'orientation révolutionnaire que Lénine a donnée à la Sozialdemokratie russe. De plus, l'activisme révolutionnaire de Lénine s'enracinait sans aucun doute en très grande partie dans la tradition spécifiquement russe et dans la situation particulière du mouvement ouvrier russe [14].

13. Pour ce chapitre voir I. Fetscher, *Die Entstehung des dialektischen Materialismus als metaphysischer Weltanschauung* dans *Ztschr. f. Theologie u. Kirche,* 50e année, 1953, p. 184-207. J'y ai sans doute trop rapproché Lénine de Hegel.

14. Sur le problème du rapport entre la tradition marxiste occidentale et la tradition spécifiquement russe dans le léninisme, voir la conférence de Werner Markert, *Marxismus und russisches Erbe in der Sowjetdemokratie* dans *Der Mensch im kommunistischen System, Tübinger Studien zur Geschichte und Politik,* N° 8, Tubinge 1957, p. 53-71.

Karl Kautsky attendait tout d'une évolution spontanée amenant, avec la nécessité d'une loi physique, la crise finale du capitalisme ; Eduard Bernstein recherchait un passage progressif de la démocratie bourgeoise au socialisme et voyait dans ce processus une adaptation graduelle de la structure politique aux rapports sociaux ; Lénine, au contraire, réclamait une action révolutionnaire consciente. Dans l'évolution spontanée il ne voyait, tout comme le Marx révolutionnaire, que ce qui rendait possible l'action révolutionnaire s'appuyant sur cette évolution.

Rendre actif l'élément révolutionnaire de la théorie marxiste n'était qu'un des motifs, si décisif fût-il, pour lequel Lénine revenait à Hegel. La dialectique hégélienne, vue à travers Engels, a joué aussi un rôle important dans le développement de la philosophie matérialiste. Engels se préoccupait avant tout d'arracher à la philosophie idéaliste allemande cette dialectique pour la mettre en sûreté dans la conception matérialiste de la nature et de l'histoire (préface à l'*Anti-Dühring*, 1878). Pour Lénine, la tâche essentielle consistait au contraire à conserver et à défendre le *matérialisme*, et il y a appliqué la dialectique hégélienne [15]. L'unité de la Sozialdemokratie russe lui paraissait exiger la philosophie matérialiste unifiée. C'est pour cela qu'il combattit très tôt toutes les tendances philosophiques où il devinait un mouvement se détournant de la pure doctrine matérialiste. D'ailleurs il est caractéristique que, pour Lénine, bien plus que pour les partis marxistes occidentaux, il était important de se rattacher aux matérialistes français du dix-huitième siècle [16]. En cela aussi la tradition révolutionnaire russe a joué un grand rôle.

Or Lénine voyait deux dangers menaçant le matérialisme : la théorie néo-kantienne de la connaissance qui se répandait alors parmi les théoriciens de la Sozialdemokratie, et la philosophie de certains physiciens qui s'ap-

15. Cf. Karl KORSCH, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig 1930, 2ᵉ éd., p. 40 sq. où est déjà indiqué (prophétiquement) que la philosophie de Lénine, par opposition à celle d'Engels, prétend être le tribunal suprême jugeant de tous les résultats passés, présents et futurs de la recherche en chaque science.

16. Sur ce point comme dans toute sa philosophie Lénine a subi ici fortement l'influence de G.-W. PLECHANOV qui dans ses *Beiträgen zur Geschichte des Materialismus* (1896) a fait précéder l'exposition de Marx par un chapitre sur Helvetius et Holbach. Lénine pensait d'ailleurs que le matérialisme français du dix-huitième siècle était un allié utile et nécessaire pour combattre activement en Russie la religion qui pour lui était identique à la superstition.

puyait sur les connaissances physiques les plus récentes. Dans les deux cas Lénine appelait la philosophie hégélienne à son secours. Par exemple il cite chaleureusement la réfutation de Kant par Hegel [17] et se l'approprie, bien qu'il ne partageât aucunement les fondements sur lesquels repose cette critique. Dans l'article qu'il publia en 1922 sur « la signification du matérialisme militant », nous voyons quelle importance il donne à la dialectique hégélienne pour l'interprétation des sciences physiques :

> On doit tenir compte que la révolution soudaine qui s'est faite dans les sciences physiques modernes a donné naissance à des écoles totalement réactionnaires... Pour prendre une attitude consciente en face de pareils phénomènes (comme par exemple la théorie de la relativité d'Einstein) nous devons comprendre que, sans un fondement philosophique solide, nulle physique, nul matérialisme, quelles que soient leurs structures, ne peuvent soutenir la lutte contre la pression des idées bourgeoises et contre la restauration de la philosophie bourgeoise. Pour l'emporter dans cette lutte le physicien... doit être un matérialiste dialectique. Dans ce but, il faut organiser l'étude de la dialectique hégélienne du point de vue matérialiste (cité d'après Lénine, Marx, Engels, *Marxismus*, 2ᵉ édition augmentée, Moscou 1947, p. 410).

Les cahiers d'extraits (*filosofiskije tetradi*), qui remontent aux années 1914 à 1916 pendant l'exil de Suisse et qui ont été publiés seulement en 1932, nous montrent le point où Lénine s'est le plus approché de Hegel. En s'appliquant à une « lecture matérialiste » de la Logique et de la Philosophie de l'Histoire de Hegel, Lénine remarque avec toujours plus d'étonnement combien Hegel s'est approché du matérialisme. En même temps il est frappé par l'unité systématique et l'étendue de la pensée hégélienne et peut bien y avoir vu, au fond de son cœur, l'exemple d'une philosophie matérialiste dialectique complète. Ce n'est donc pas par hasard que l'on trouve, au centre de l'interprétation critique à laquelle il s'applique, la Logique de Hegel et non pas la Phénoménologie de l'Esprit bien plus vivante et concrète, mais moins systématique. La définition de la Logique (de la théorie générale des catégories) modifiée dans un sens matérialiste, que Lénine donne à la suite de Hegel à l'occasion du commentaire de la *Wissens-*

17. Cf. W.-I. Lénine, *Materialismus und Empiriokritizismus*, édition allemande, Moscou 1947, p. 96 sq. et *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlin, 1959, p. 91-93.

*chaft der Logik* se trouve donc dans tous les manuels soviétiques comme *la* définition de la dialectique matérialiste ou de la philosophie (marxiste-scientifique) en général :

La logique est la théorie non pas des formes extérieures de la pensée, mais des lois de l'évolution de toutes les choses matérielles, naturelles et spirituelles, c'est-à-dire de l'évolution du contenu concret total du monde et de sa connaissance, c'est-à-dire le résultat, la somme, la conclusion finale de l'histoire de la connaissance du monde (*Philos. Nachlass,* Ost-Berlin 1949, p. 9).[18]

Comme Hegel, Lénine voit dans la Logique non pas une simple théorie des lois subjectives de la pensée mais la loi du développement et du mouvement de toutes les choses naturelles et spirituelles, la loi de la structure et du mouvement du monde matériel objectif tout autant que la loi des formes subjectives de la conscience. Tandis que Hegel expliquait cette identité de la pensée et de l'être selon leur structure et leur mouvement par l'unité du Logos qui gouverne toute réalité, pour le matérialiste Lénine (comme déjà pour Engels) l'unité du monde est médiatisée par sa « matérialité ». Qu'il n'y eût là qu'une opposition de mots, Lénine ne semble pas s'en être rendu compte.

2°) — Jusqu'à quelles limites Lénine s'est-il rapproché de Hegel, voici comment on peut le préciser :

*a*) Quelle que soit son insistance sur le moment de la conscience, Lénine n'a pas su interpréter dialectiquement la transformation de la conscience de soi prolétaire en l'action collective. Il ne comprend pas l'action révolutionnaire consciente comme l'action commune devenue parfaitement lucide de tous les travailleurs, mais comme l'activité directrice du Parti que constitue l'élite léniniste. L'auteur conscient de la révolution n'est pas le prolétariat comme sujet collectif, mais le Parti comme mentor du prolétariat. Alors que le jeune Marx ne voulait que jeter dans le prolétariat l'étincelle de la conscience (« la philosophie ») pour qu'il pût prendre conscience de la signification historique de sa condition et passer ainsi à « la praxis révolutionnaire », Lénine, à l'occasion d'une parole de

18. Textuellement par exemple comme définition de la philosophie dans la *Petite Encyclopédie Soviétique* (*Malaja Sovjetskaja Enziklopedia*) Vol. IX, colonne 308.

Kautsky[19], affirme la nécessité d'une organisation directrice durable (de toute façon pour une longue période) qui conduise et dirige la masse du prolétariat n'ayant pas encore atteint sa majorité.

Si on ne voulait pas interpréter le rapport du Parti et du prolétariat de façon « idéaliste », comme une identité essentielle, ni le comprendre comme une tension concrète dialectique, parce qu'ainsi serait mise en question l'exigence absolue du Parti à gouverner, on arriverait à l'interprétation mécaniciste qui a été soutenue de fait par Lénine, selon laquelle toute activité part de la centrale du Parti et arrive aux masses par l'intermédiaire de « courroies de transmission » et de « leviers ».

Ce rôle de courroies de transmission est rempli par les grandes organisations comme les syndicats, les associations, les groupements sportifs, etc., qui sont ouverts à tout le prolétariat, au contraire de l'organisation d'élites du Parti, qui comprend en premier lieu « des révolutionnaires professionnels ». Cette conception léniniste du rapport entre le Parti et le prolétariat a déjà été critiquée en 1904 par Rosa Luxembourg[20].

Dans son introduction à l'ouvrage posthume de Rosa Luxemburg sur la Révolution d'octobre, Paul Levi a souligné particulièrement le caractère non-dialectique de la conception de Lénine :

> Pour Lénine, le prolétariat se divise en deux parties nettement séparées : l'une « tire », l'autre est « tirée » et le lien entre les deux est emprunté à la mécanique, comme l'indique l'image même de « tirer » ou la comparaison si souvent employée du « levier »... (cité d'après R. Luxemburg, *Die Russische Revolution* mit einer Einleitung zum vierzigsten Jahrestag der Oktoberrevolution von Bernhard Krauss, Hameln 1957, p. 29).

*b*) Si le sujet de la révolution historique décisive n'était plus le prolétariat comme tel mais le Parti, la totalité sociale historique ne pouvait plus être comprise (comme chez Marx) comme l'*unité* du prolétariat, laquelle tend à la conscience de soi et arrive par là à la praxis révolutionnaire. La théorie du matérialisme historique devait être bien plutôt comprise, comme par les penseurs de la

19. Nous reviendrons plus loin sur cette connexion.
20. Cf. Rosa LUXEMBURG, *Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie* dans *Die Neue Zeit*, 22e année, 1904, p. 484-492 et 529-535.

deuxième Internationale cités plus haut, comme une science objective ignorant les valeurs (se rapportant à l'*objet* et non pas à nous) d'après laquelle doit s'orienter l'action pour être efficace. Ce n'est pas par hasard que cette pensée de caractère technique est à l'origine d'une terminologie dans laquelle Lénine ne pouvait pas en appeler aux « textes classiques », mais devait « créer » une suite du marxisme.

*c*) Le marxisme étant ainsi compris comme une théorie scientifique qui, comme toute autre, analyse des événements se déroulant hors de la conscience humaine et indépendamment d'elle, il en suit la théorie de la connaissance développée par Lénine. Par ce réalisme naïf qui voit dans la pensée une pure copie de l'objet, Lénine non seulement s'écarte au maximum du marxisme primitif et de Hegel, mais recule aussi au delà du point de vue critique de Kant. D'après Lénine la conscience est le « miroir » de l'être matériel qui se trouve objectivement hors de la conscience et elle peut l'être parce qu'elle est elle-même « matérielle ». Il trouve que la théorie kantienne de la connaissance, voulant fonder l'universalité à laquelle prétendait la physique newtonienne, est un agnosticisme. Avec Friedrich Engels il prétend que la « chose en soi » est réfutée par la « praxis » expérimentale et industrielle (cf. la réfutation qu'a donnée Georg Lukács de cette thèse de Engels dans *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 146 sq) [21]. Déjà les théoriciens de la Deuxième Internationale avaient mal compris la différence de principe qui sépare de l'évolution naturelle l'évolution historique de la société produite par nous et douée de sens ; Lénine non plus n'a pas compris qu'il y a dans le monde historique un rapport de la conscience et de l'être différent de celui qui se trouve dans la nature non-humaine. Alors que la nature ne peut être comprise par nous que partiellement et uniquement dans sa structure causale, la civilisation qui est notre œuvre, et le devenir historique de la société qui y répond, peuvent être saisis par nous dans leur *totalité* et aussi *compris* dans leur signification — selon la persuasion de Marx remontant à l'héritage hégélien — grâce à l'éveil de la conscience prolétarienne (cf. l'allusion de Marx à Vico, *Das Kapital*, vol. I, p. 389, n° 89).

Cette manière de saisir le tout et de comprendre sa

21. Voir le chapitre suivant sur *Geschichte und Klassenbewusstsein* de Lukács.

signification n'est d'ailleurs qu'une autre façon de formuler l'importance historique immense que Marx attribue à la révolution prolétarienne.

Pour Lénine le processus de connaissance est donc une « approximation progressive vers la vérité absolue » qu'il ne peut jamais atteindre dans sa totalité, ce qui répond en fait à la situation des sciences physiques. La saisie adéquate de la totalité est remplacée par le progrès indéfini (ce que Hegel appelle le mauvais infini) de l'approximation vers la vérité.

En admettant que la connaissance est une copie de l'objet, Lénine s'approche d'une manière « inquiétante » de l'idéalisme. En effet, si on ne tient plus que la « certitude sensible » reflète adéquatement l'être objectif, c'est la loi naturelle saisie par le concept qui doit pouvoir refléter la réalité plus profondément que la connaissance sensible :

> En s'élevant du concret à l'abstrait, la pensée ne s'éloigne pas de la vérité mais au contraire s'en rapproche. L'abstraction de la matière, de la loi naturelle, l'abstraction de la valeur (sic !) etc..., en un mot toutes les abstractions scientifiques reflètent la nature plus profondément, plus fidèlement et plus complètement. (*Aus dem Philos. Nachlass*, p. 83, cf. aussi p. 101, 115, 299).

Alors que Hegel avait résolu toute réalité dans le mouvement de l'esprit, Marx croyait avoir trouvé l'absolu pour le monde humain dans l'action collective consciente de soi du prolétariat. Lénine recule au delà de l'un et de l'autre en concevant que la « couche la plus profonde » de la réalité est une loi (spirituelle) de la nature, dont notre conscience s'approche par un progrès indéfini.

## III

## L'interprétation hégélienne de Marx par Georg Lukács et Karl Korsch

### a) G. Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein (1923).

Avec ce recueil d'articles le marxisme s'élève à une hauteur de sa propre interprétation qu'il n'avait jamais atteinte jusque là. Le problème central du livre de Lukács est la question du rôle de la dialectique dans le système de Marx. « Cette question équivaut à celle du rapport

entre Marx et Hegel », dit Josef Révai en rendant compte du livre de Lukács dans *Archiv f. d. Gesch. des Sozialismus u. d. Arbeiterbewegung*, XI Jg. 1925, p. 227.

Lukács remarque dans la préface :

> Il est impossible de traiter le problème de la dialectique concrète et historique sans considérer de plus près le fondateur de cette méthode, Hegel, et son rapport à Marx. Beaucoup de marxistes ont oublié l'avertissement de Marx sur le danger qu'il y a à traiter Hegel comme un « chien mort »... C'est ainsi que Marx écrit en parlant de Dietzgen : C'est dommage pour lui qu'il n'ait pas étudié Hegel. (*Lettre à Engels* du 7 novembre 1868). Et, dans une autre lettre (11 janvier 1868) : Ces Messieurs en Allemagne croient que la dialectique de Hegel est un « chien mort ». Là-dessus Feuerbach en a lourd sur la conscience. Il souligne (14 janvier 1858) l'utilité qu'il a trouvée, quant à la méthode pour travailler la critique de l'économie politique, à revoir la Logique de Hegel. Il ne s'agit pas cependant ici du rapport philologique entre Marx et Hegel ; il ne s'agit pas non plus de ce qu'a été l'opinion de Marx quant à l'importance de la dialectique hégélienne pour sa méthode, mais seulement de l'importance objective de cette méthode pour le marxisme (p. 8).

Il s'agit donc dans ce livre moins d'une preuve biographique de l'importance de Hegel pour la pensée de Marx que de l'importance réelle que la méthode dialectique développée en pleine conscience tout d'abord par Hegel a eue pour le marxisme et pour la dialectique historique de Marx. Que l'objet de la dialectique marxiste et celui de la dialectique hégélienne soient structurellement identiques, Lukács ne se contente pas de le présupposer mais il le prouve grâce à une interprétation de la philosophie hégélienne fondée sur des données historiques. Le travail de Lukács sur Hegel paru en 1948 (*Der junge Hegel, über die Beziehung von Dialektik und Oekonomie*, Europa-Verlag) n'est plus aussi hégélien que celui de 1923, mais il complète cependant la thèse développée alors et il montre que la dialectique hégélienne est sortie de l'effort pour interpréter la société bourgeoise et ses antagonismes tout comme la dialectique marxiste, laquelle a Hegel pour fondement, et pouvait se rattacher à lui sur une nouvelle base (pratique-concrète) [22].

22. Voir plus loin le résumé de ce livre et le travail de Fritz BEHRENS indiqué dans la note 4.

Il est important de noter que pour Lukács le domaine spécifique d'application ou plus exactement de validité de la dialectique est exclusivement l'histoire humaine et non le développement de la nature. Il part de la différence fondamentale qu'il y a entre quelques ensembles dans le domaine de la nature que l'on peut interpréter dialectiquement et la totalité de l'histoire humaine qui est entièrement dialectique. Que Hegel, dans sa philosophie de la nature, soit sorti du domaine où l'on peut légitimement appliquer la dialectique, c'est ce que montrent les incohérences et les étrangetés de beaucoup de thèses qu'il y a proposées. En limitant la dialectique à la société et à l'histoire, Lukács peut voir la différence essentielle qu'il y a entre la « scientificité » de la dialectique historique de Marx et celle des sciences physiques modernes. Presque tous les théoriciens de la Deuxième Internationale et tous les idéologues soviétiques postérieurs (comme Kautsky, Hilferding, Plechanov et Lénine, Boucharine, Staline, etc.) ont compris le matérialisme historique comme une théorie scientifique et objective des lois du développement de la société, théorie tout à fait analogue aux théories scientifiques, et ne se distinguant d'elles que par la différence de l'objet et de ses caractères spécifiques qu'on ne peut pas supprimer. Lukács au contraire, fidèle à la conception primitive de Marx, comprend les sciences de la nature et la technique dont elles sont le fondement comme des moments du tout historique social qui sont conditionnés par l'histoire et que la théorie historique-dialectique explique.

Il s'ensuit que la pensée scientifique et technique, tout autant que la conscience philosophique, dépend des circonstances de temps et de classes.

> Il n'est ni exact ni marxiste de faire sortir la technique de la série des formes idéologiques et de lui attribuer une existence autonome en face de la structure économique (Lukács dans son compte rendu du livre de Boucharine, *Theorie des histor. Materialismus* (*Archiv f. d. Gesch, des Sozialismus u. d. Arbeiterbewegung* vol. XI, p. 220).

Mettre ainsi la pensée technique scientifique en dehors de la totalité de la dialectique réelle du processus historique est jusqu'aujourd'hui demeuré caractéristique non seulement de Boucharine mais pareillement de l'idéologie soviétique (stalinienne). Boucharine, selon Lukács, n'a pas remarqué la différence qualitative entre la nature et la société, différence qui consiste en ceci que dans la

nature on peut montrer des *lois*, mais, dans l'histoire, seulement des *tendances*.

Cela veut dire que la science physique montre la *nécessité* de certains processus, tandis que la considération marxiste de la société ne peut dégager que la *possibilité objective* (catégorie développée par Lukács dans *Geschichte und Klassenbewusstsein* à la suite de Max Weber) d'un processus révolutionnaire. Il suffit ici de retenir que Lukács comprend le marxisme comme une théorie de la dialectique concrète du processus historique et non pas, comme on le comprend couramment depuis Engels et Plechanov, comme une théorie philosophique universelle embrassant tout. Il est persuadé que Boucharine se trouve encore sur le terrain du « matérialisme intuitif » parce qu'il « ne subordonne pas les sciences modernes de la nature et leur méthode à une critique matérialiste historique, c'est-à-dire ne les comprend pas comme les produits de l'évolution capitaliste, et qu'il applique, sans réflexion, d'une manière ni critique, ni historique, ni dialectique, leur méthode à la connaissance de la société » (l.c., p. 224).

Bien que l'idéologie soviétique orthodoxe (celle de Staline) ait reproché à Boucharine d'avoir pensé de façon trop peu dialectique, elle n'a jamais cessé d'affirmer que la pensée marxiste est identique à la pensée des sciences physiques. Elle n'oppose pas la dialectique historique du marxisme à la pensée mécaniciste qui, dans les sciences de la nature, se rapporte contemplativement à un objet étranger ; mais bien plutôt elle cherche à trouver déjà dans la méthode des sciences de la nature en général quelques traits dialectiques, afin de pouvoir en même temps conserver la dialectique pour la lutte politique et affirmer l'identité de la science de la nature et du matérialisme dialectique.

Dans le compte-rendu que j'ai déjà cité, Josef Révai a fait remarquer que, chez les penseurs révolutionnaires « orthodoxes » (comme Plechanov, que Révai nomme ; à sa suite il y a aussi Lénine) la dialectique a encore été utilisée comme une *arme* dans le combat politique (et sur le terrain du combat quotidien, de la stratégie et de la tactique de la révolution Lénine était indubitablement un génie), mais que, dans la théorie, seuls quelques moments ou quelques éléments de la dialectique étaient compris, tandis que l'ensemble était finalement entendu de façon

mécaniciste, comme je l'ai montré par exemple en expliquant le rapport de parti et de classe chez Lénine.

La critique que fait Lukács de la thorie de la connaissance propre à Engels et Lénine vient de ce qu'il ne voit pas dans le marxisme une science positive selon l'analogie des sciences physiques. Le réalisme naïf de Lénine (la théorie de la vérite comme reflet et comme copie) méconnaît en fait l'interdépendance spécifique de *l'être et de la conscience* telle qu'on la trouve dans le développement de la *totalité sociale.* La théorie de la copie est par son essence même non dialectique, même quand elle décrit le processus de copie avec des catégories dialectiques, comme Lénine l'a fait dans ses notes marginales à la Logique de Hegel. Elle correspond au matérialisme métaphysique du dix-huitième siècle bien plus qu'au niveau de la dialectique historique concrète atteint par le jeune Marx. Lorsque Engels, dans son écrit *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (et pareillement dans *Anti-Dühring*) dit que la thèse prétendant que les choses en soi sont inconnaissable est refutée par l'expérimentation et l'industrie, par exemple par la fabrication artificielle de l'alizarine, que, grâce à la synthèse de l'urée la « chose en soi » est devenue une « chose pour nous », Lukács lui répond que, pour Hegel (et par là aussi pour un dialecticien marxiste conséquent), « en soi » et « pour nous » sont non pas des *opposés,* mais au contraire des *corrélatifs* nécessaires [23].

> Qu'une chose soit donnée seulement « en soi », cela signifie pour Hegel qu'elle est seulement donnée « pour nous ». L'*opposé* de « pour nous ou en soi » est bien plutôt le « pour soi », cette manière d'être posé ou l'être-pensé de l'objet signifie en même temps la conscience de l'objet se rapportant à soi (*Geschichte und Klassenbewusstsein,* p. 145, sq).

Ainsi par exemple, le *prolétariat* est déjà pour le jeune Marx une classe « en soi », c'est-à-dire il constitue « pour lui », pour la conscience de Karl Marx une unité sociale historique. Mais pour lui-même (*pour soi*) il n'est pas

23. Cf. par exemple Karl MARX : « Cette extériorisation de la conscience a une signification non seulement négative mais aussi positive et elle a cette signification positive non seulement *pour nous ou en soi* (ce qui est une seule et même chose pour Marx, I.F.), mais aussi *pour soi,* pour la conscience elle-même (dont il est ici question, I.F.) » (*Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt,* tiré du *Manuscrit de Paris* de 1844 et reproduit dans *K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften,* Berlin 1953, p. 87).

encore une classe mais il se divise en de multiples groupes et des individus isolés. Le « devenir pour soi » de la classe, son auto-constitution consciente, introduira en même temps, selon Lukács, un bouleversement de la réalité, parce que le prolétariat ne peut pas devenir conscient de soi sans que dans cette conscience et par cette conscience il supprime et dissolve les fondements chosifiés propres à la société capitaliste.

L'erreur la plus profonde de Engels tient à ce qu'il considère comme *praxis,* au sens de la philosophie dialectique, le comportement de l'industrie et de l'expérimentation (et pas seulement l'acte révolutionnaire uniforme par lequel la classe du prolétariat « devient pour soi » I.F.). Or, l'expérimentation comporte une attitude très purement contemplative. L'expérimentateur produit un milieu artificiel abstrait pour pouvoir *observer* tranquillement comment les lois en question jouent sans être perturbées. Il s'efforce de réduire le contenu matériel de son observation — ... — au « produit » purement rationnel, à la « matière intelligible » des mathématiques. Et quand Engels dit à propos de l'industrie que ce qui est ainsi « produit » devient utile à *nos* fins, il semble oublier un instant la structure fondamentale de la société capitaliste... En effet, dans la société capitaliste, il s'agit d'une «loi naturelle », qui repose sur l'absence de conscience des intéressés (*Marx, Nachlass,* éd. Mehring, vol. I, p. 49). Dans la mesure où l'industrie pose des « fins » elle est nettement, au sens de la dialectique historique, seulement objet et non pas sujet des lois naturelles sociales... Ainsi l'industrie n'agit pas mais elle est agie (*l. c.* p. 146 sq).

Lukács cherche de plus à comprendre selon le matérialisme historique la théorie non-dialectique de la copie.

La conception selon laquelle la pensée est un produit du cerveau (et c'est ce que tient encore aujourd'hui le matérialisme dialectique, quelle que soit la manière dont on l'ait affinée) et répond par conséquent aux objets empiriques, est tout autant une mythologie que la réminiscence et le monde des idées (de Platon, I.F.) (l. c. p. 221).

Précisément le point où se dévoile à la *pensée historique* (de Marx et de Lukacs, I.F.) la conformité de la pensée et de l'être, c'est-à-dire que l'un et l'autre — immédiatement et seulement immédiatement — possèdent la structure fixe propre aux choses, impose à la pensée non-dialectique cette question insoluble (comment la conscience et la réalité peuvent-elles être d'accord en dehors de la conscience ? I.F.). L'opposition immobile de la pensée et de l'être (empirique) entraîne d'une part qu'ils ne peuvent avoir la relation de la copie à l'original,

mais d'autre part que le critère de la pensée vraie ne peut être cherché que dans ce rapport de copie. Aussi longtemps que l'attitude de l'homme reste une contemplation théorique, il ne peut avoir tant avec sa propre pensée qu'avec les objets empiriques qui l'entourent qu'une relation *immédiate*. Il prend ces pensées et ces objets comme des choses achevées produites par la totalité historique (qui pour Lukacs est la réalité totale proprement dite. I.F.)... Sa problématique mythologique (!) ne va pas jusqu'à poser la question de savoir quel terrain concret a produit l'immobilité de ces deux donnés fondamentaux, qui cachent en eux des moments travaillant déjà pour surmonter cette immobilité, mais elle demande seulement comment l'*essence inchangée* de ces donnés peut être, en tant qu'inchangée, réunie et expliquée comme telle (*l. c.*).

Avec Rickert on peut dire qu'un pareil matérialisme non-dialectique — et, du point de vue de la théorie de la copie, tout matérialisme est non-dialectique — est un « platonisme à rebours » (*op. cit.*, p. 220). Il n'y a de progrès réel, selon Lukács, que dans une conception qui saisit la réalité comme la totalité de tous les moments.

C'est seulement en tant que la pensée apparaît comme une forme de la réalité, comme un moment du processus total, qu'elle peut surmonter dialectiquement son immobilité propre (qui l'oppose à l'être existant en dehors de la pensée, I.F.), et à prendre un caractère du devenir (et par conséquent de la réalité, I.F.).

L'identité de l'être et de la conscience, du processus objectif et de la conscience subjective du processus est atteinte dans l'action consciente de soi du prolétariat, qui saisit que les contradictions du présent sont les conditions lui permettant de modeler librement son avenir : l'exemple unique et décisif pour la dialectique réelle historique dont il s'agit chez Karl Marx, se trouve ici, et non pas dans les exemples que Engels tire des sciences physiques et qui doivent être rejetés comme insuffisants.

La pensée et l'être ne sont donc pas identiques au sens qu'ils se correspondent, se copient, qu'ils suivent une marche parallèle ou se rejoignent (toutes ces expressions ne sont que des formes cachées d'une dualité immobile) ; leur identité consiste au contraire en ce qu'ils sont les moments d'un seul et même processus dialectique historiquement réel. Ce que copie la conscience du prolétariat c'est ce que la contradiction dialectique du développement capitaliste produit de neuf et de positif. Par conséquent ce que le prolétariat n'a aucunement découvert ni produit à partir du néant et qui est bien plutôt la suite nécessaire du processus d'évolution dans sa totalité, cela

ne passe d'une possibilité abstraite à une réalité concrète qu'élevé dans la conscience du prolétariat et réalisé par lui.

Cette transformation n'est pas purement formelle, car lorsqu'une possibilité devient réelle et qu'une tendance s'actualise, la société change objectivement, les fonctions de ses moments se transforment ainsi que la structure autant que le contenu de tous les objets particuliers (*l. c.* p. 223-224).

Nous sommes ainsi arrivés au concept central de Lukács : le passage à la pratique de la conscience de soi du prolétariat.

De ce point de vue on peut voir de façon très persuasive comment, d'après lui, le marxisme est lié à Hegel et au delà avec la philosophie classique allemande précédente. La bourgeoisie comme le prolétariat font l'expérience immédiate du même être social qu'ils cherchent tous deux à saisir dans sa totalité. C'est donc à partir de la connexion de la totalité sociale historique concrète qu'il faut comprendre le lien entre le marxisme et l'hégélianisme. Il faut montrer comment Hegel ne pouvait saisir le tout que sous une forme « mystifiée » et comment la conscience du prolétariat, qui perce en la personne de Marx, réussit à dépasser les limites de la conscience bourgeoise de Hegel. Lukács suppose donc au point de départ, que, tout au moins en principe, le problème philosophique de l'un et de l'autre était le même : rendre compte du tout que Hegel lui aussi comprend fondamentalement comme le processus historique et la société qui nous porte. La philosophie classique allemande est interprétée non pas comme un « phénomène purement spirituel», ainsi qu'elle s'est probablement comprise elle-même et que la présentent les manuels d'histoire de la philosophie, mais comme un essai pour résoudre la problématique de l'être social du capitalisme, en une solution qui reste nécessairement idéologique. Bref : la philosophie classique allemande *voulait* la même chose que Marx, mais elle ne pouvait pas la réaliser véritablement, parce qu'elle n'allait pas jusqu'au sujet-objet concret de l'histoire (le prolétariat). Les limites objectives de la société bourgeoise étaient pareillement les limites de la conscience de la philosophie bourgeoise.

Selon Lukács la signification de la philosophie classique allemande consiste en ce que, atteignant en Hegel son point culminant, elle est arrivée à une conscience claire de la problématique que seulement le marxisme a totalement résolue. L'idée de Kant, que les antinomies insolu-

bles à la conscience restant contemplative peuvent être résolues par la praxis (dans la critique de la raison pratique), constitue ainsi un point de départ fécond pour Fichte et Hegel. « Par opposition à l'acceptation dogmatique d'une réalité purement donnée et étrangère au sujet,... l'idéalisme allemand exige de comprendre, à partir de l'identité sujet-objet, tout donné comme un produit de cette identité sujet-objet, toute dualité comme un cas spécial déduit de cette unité primitive. Or cette unité est l'activité » (l. c. p. 136).

Fichte appelle cette unité l'action (*Tathandlung*), et Hegel pense avoir découvert le sujet de cette action dans l'*esprit* (entre autres dans l'esprit du *monde*, qui produit l'histoire).

Marx a reproché à Hegel que son esprit du monde n'a produit qu'en apparence l'histoire réelle, qu'il n'est au fond qu'un mythe, grâce auquel nous expliquons après coup la signification de la marche de l'histoire. L'histoire a déjà été reconnue par Hegel comme le lieu où se résolvent les problèmes de la philosophie classique allemande, mais l'histoire n'apparaît pas encore comme l'histoire réelle et profane, parce qu'elle n'est pas encore considérée du point de vue de son sujet réel. Sa philosophie ne peut donc réussir qu'à montrer, d'ailleurs avec une clarté magistrale, les antinomies de la société bourgeoise ; ces antinomies demeurent telles quelles dans toute leur réalité et elles paraissent simplement recouvertes par une construction idéaliste sans que l'on arrive à les surmonter pratiquement.

> La philosophie classique se trouve, du point de vue du développement historique, dans une situation paradoxale : elle se propose de surmonter en pensée la société bourgeoise (car celle-ci ne peut être pensée que si on prend conscience des contradictions qui sont à la source de ce qu'elle contient d'inhumain, I.F.), d'appeler théoriquement à la vie les hommes qui sont anéantis en elle et par elle, et cependant elle ne réussit, dans ses résultats, qu'à reproduire complètement en pensée la société bourgeoise (*l. c.* p. 164).

C'est seulement la manière dont cette société bourgeoise était déduite comme nécessaire, *la méthode dialectique*, qui poussait en pratique à la dépasser, et pouvait réaliser, mais seulement dans le prolétariat, cette signification qui est la sienne. En se référant aux *Lettres esthétiques* de Schiller et aux problèmes qu'elles soulèvent, pro-

blèmes de l'homme total aliéné dans une réalité devenue inhumaine (aliénée), Lukács cherche à montrer que, même dans la pensée bourgeoise de l'époque classique, il s'agissait de restituer l'homme. Mais, à la suite des critiques du jeune Marx, il indique aussi que dans cette pensée l' « homme véritable » apparaît toujours abstrait (purement spirituel ou artistique, isolé de la société et ne se rapportant à elle qu'en idée). Les problèmes auxquels s'applique la pensée bourgeoise : saisir l'unité de la totalité de la réalité, comme produit d'une action d'où sortent sujets et objets dans leur séparation et à laquelle ils reviennent comme moments, et l'hominisation de l'homme sont les mêmes problèmes que le marxisme entreprend de résoudre. Lukács reconnaît donc que la pensée bourgeoise classique s'occupe d'un problème authentique, bien qu'elle soit incapable de le résoudre, et qu'elle est humaniste ; il ne dirait pas la même chose de la pensée bourgeoise postérieure devenue apologétique. Ses critiques staliniens confondent la plupart du temps les limites (interprétées d'un point de vue marxiste) de la conscience bourgeoise avec une infériorité morale de cette conscience et ils confondent aussi les efforts pour trouver une solution (efforts qui paraissent nécessairement idéalistes) avec une déclaration de guerre consciente au matérialisme compris, d'une façon non-dialectique et non-historique, comme une théorie toujours révolutionnaire.

Marx a dépassé Hegel non pas par une critique matérialiste au sens de Feuerbach, mais parce qu'il pouvait montrer dans le prolétariat le véritable sujet-objet de l'histoire, le *nous* dont les actions constituent réellement l'histoire (cf. *l. c.*, p. 161). La supériorité du prolétariat sur la bourgeoisie repose pour Marx non pas sur ce qu'il possèderait une méthode spécialement « scientifique » de recherche sociale, mais parce que ce n'est que du point de vue du prolétariat que la totalité de la société peut être reconnue et en même temps transformée. Les formes chosifiées de la réalité, qui paraissaient à la pensée bourgeoise ne pouvoir être surmontées dans leur fixité ou tout au plus ne pouvoir être surmontées qu'en idée et par conséquent qu'en apparence, peuvent être comprises par le prolétariat comme des processus se passant entre des hommes ; il peut élever positivement à la conscience le sens immanent de l'évolution qui n'existait que négativement dans les antagonismes reconnus par la pensée bour-

geoise (*l. c.*, p. 215). Le prolétariat qui s'éveille à la conscience de soi, est à la fois la conscience de soi de la marchandise (d'un moment structurel de la réalité totale, lequel caractérise la société capitaliste) et la suppression de lui-même comme marchandise. La réalisation de son essence humaine, qui est identique à la conscience de soi, pousse immédiatement sa conscience de soi à l'action. En se constituant comme classe consciente de soi, le prolétariat transforme également la totalité. Le rapport théorie — praxis est ici devenu par principe tout autre que ce qu'il était dans les sciences de la nature ou dans la philosophie bourgeoise classique. C'est maintenant l'unité réelle et agissante des deux. La conscience qui, dans la philosophie bourgeoise et la science demeure théorique, devient ici elle-même un principe pratique actif. En un certains sens, chez Luckács, le prolétariat devenu conscient de soi est comme la réalisation de l'*intellectus archetypus* de Kant, conscience qui donne à ses objets non seulement la forme mais aussi leur existence. Il est vrai que cela ne signifie pas un acte créateur absolu. Le prolétariat ne peut qu' « appeler à la vie ce qui est contraint par la dialectique historique à prendre une décision » (*l. c.*, p. 195). Mais parce que sa conscience « est non pas la conscience d'un objet qui lui est opposé, mais la conscience de soi de l'objet, l'acte par lequel il devient conscient de soi modifie la forme d'objectivité de son objet » (l. c.).

Le prolétariat qui s'éveille à la conscience de soi transforme par cet acte son être propre et par là l'être de toute la société capitaliste, qui repose sur Lui. Lukács, comprenons bien, ne veut pas limiter l'action prolétarienne à cet acte de devenir conscient, et ne croit pas qu'avec cet acte tout l'essentiel soit déjà fait. Il veut seulement montrer ici l'évolution historiquement concrète d'un sujet-objet de la totalité, lequel peut dissoudre dans des processus tous les objets figés et chosifiés (devenus des fétiches) de la société capitaliste et les ramener au rapport entre les hommes (entre les classes). Lorsque la conscience de soi du prolétariat (comme conscience de soi de la « marchandise » et par conséquent de la société capitaliste en sa structure fondamentale) rend conscientes les *tendances* qui représentent la réalité propre de l'être social et les aide ainsi à se réaliser, elle transforme en même temps en des *processus* les objets qui se sont solidifiés sous forme de fétiches et de choses. La conscience de soi du prolétariat

accomplit ainsi sur la réalité le même processus que Hegel attribuait à l'esprit : il la libère pour qu'elle devienne elle-même, il l'aide à pénétrer dans le monde de la liberté. Mais, tandis que dans la pensée spéculative de Hegel, le concept, grâce à l'esprit en tant qu'esprit, faisait encore « revenir à soi » la nature, tandis que Hegel s'imaginait que, en élevant (*Aufheben*) les objets à la conscience il les avait amenés au degré de leur être adéquat, la suppression (*Aufhebung*) des objets chosifiés qu'opère le prolétariat en devenant conscient de soi signifie la libération des processus réels qui étaient pareillement gelés et figés dans ces objets. Quand le prolétariat devient conscient de soi, se produit ainsi un mouvement réel, tandis que, chez Hegel, élever la réalité objective à la conscience dans l'esprit devrait précisément arrêter le processus du réel.

Pour Lukács le devenir conscient de soi du prolétariat comme classe signifie également la véritable libération des antagonismes de la réalité que Hegel n'avait supprimés que d'une manière purement imaginaire et spéculative. Si on n'en vient pas à la constitution du prolétariat comme classe, la marche aveugle de la société capitaliste (avec cette « nécessité propre aux lois naturelles » qui repose sur l'absence de conscience des intéressés) produit toujours à nouveau ces antagonismes, qui, bien qu'ils puissent changer de figure, sont fondamentalement immuables. Selon la formule terre à terre et superficielle : « plus ça change, plus c'est la même chose ». Si on ne profite pas de l'opportunité et que le prolétariat ne se constitue pas en classe au bon moment, il doit encore éprouver dans sa propre chair, comme objet, les antagonismes de la société capitaliste. L'essai qui n'a pas réussi, la possibilité objective de devenir conscient qui n'a pas été saisie, peuvent être comparés aux essais accomplis sans succès par l'esprit du monde hégélien dans les sociétés orientales, jusqu'à ce qu'il ait enfin trouvé dans l'esprit du peuple grec un « gérant » capable de son entreprise.

Dans le compte-rendu que nous avons déjà cité plusieurs fois, J. Révai a salué avec enthousiasme cette interprétation hégélianisante du marxisme, mais il est un point où elle ne lui paraît pas assez hégélienne : même si le prolétariat apparaît dans le présent comme le sujet concret de l'histoire, il ne peut cependant pas être le sujet uniforme de l'histoire totale.

> Le prolétariat moderne qui lutte pour le communisme n'est pas le sujet de l'antiquité, de la société féodale. Il comprend ces époques comme son propre passé... mais il n'est pas leur sujet.
>
> Mais, pour pouvoir se comprendre lui-même, le prolétariat doit projeter, à partir de son point de vue, dans le passé, un sujet uniforme de l'histoire totale qui finalement s'identifie en lui avec son objet.

Il se trouve ainsi, au moins en ce qui concerne l'histoire passée, dans la même situation que Hegel : celui-ci doit reporter au commencement de l'histoire, pour en faire le sujet de l'histoire, l'esprit du monde qui cependant n'est devenu « réalité concrète » que dans sa propre conscience.

> Le prolétariat qui, en vertu de ce qu'il a de non-humain, a compris le non-être de l'homme de toute société divisée en classes, présuppose cependant certain homme « étant » à la « nature » duquel il n'appartient *pas* d'être dominé par des lois naturelles sociales aveugles, homme dont la réalisation par le prolétariat constitue le but du processus historique et qui ainsi, comme pur corrélatif-sujet, doit être adjoint au processus historique dans lequel il se trouve, tout en lui étant transcendant. L' « homme »... est pareillement une *mythologie du concept,* mais elle est inévitable. (*l. c.,* p. 235 sq).

Ernst Bloch s'est déjà alors situé à un point de vue analogue.

### b) K. Korsch, **Marxismus und Philosophie** (1930).

La même année que *Geschichte und Klassenbewusstsein* de Georg Lukács parut dans *Grünbergs Archiv* un article assez long de Karl Korsch sous le titre *Marxismus und Philosophie,* qui peu de temps après fut publié sous forme de livre (je cite d'après la deuxième impression de 1930). Pour le fond, Korsch s'accorde avec Lukács.

On sait que, après 1850, Hegel n'avait plus guère de disciples parmi les penseurs bourgeois, si on fait abstraction d'hégéliens encore survivants comme Rosenkranz et Michelet. Selon Korsch, la raison pour laquelle on s'est détourné ainsi de Hegel ne tient pas, comme le pensait le célèbre historien de la philosophie Ueberweg, à une « lassitude générale » et au fait que « on était fatigué de l'idéalisme intensif et on désirait une nourriture spirituelle plus consistante », mais en ce que le mouvement révolutionnaire est passé de la bourgeoisie au prolétariat.

En vérité, déjà à partir de 1840, le mouvement révolutionnaire ne s'est pas attiédi mais il s'est profondément transformé, ce qui a entraîné une transformation aussi profonde de la pensée dialectique remontant à Hegel. Le marxisme se rapporte à Hegel comme le mouvement révolutionnaire prolétaire se rapporte au mouvement révolutionnaire bourgeois :

> Nous comprenons que, dans l'histoire des idées (idéologiquement), le système marxiste, expresion théorique du mouvement révolutionnaire de la classe prolétarienne, se rapporte aux systèmes de l'idéalisme allemand, expression théorique du mouvement révolutionnaire de la classe bourgeoise, selon la même relation qui unit, dans le domaine de la praxis sociale et politique, le mouvement de classe révolutionnaire du prolétariat au mouvement bourgeois révolutionnaire. C'est un seul et même développement historique : d'un côté un mouvement de classe prolétaire indépendant sort du mouvement révolutionnaire du tiers état, de l'autre la nouvelle théorie matérialiste du marxisme se pose indépendante en face de l'idéalisme bourgeois... En langage hégélien et marxiste, l'apparition de la théorie marxiste n'est que l'autre face de l'apparition du mouvement de classe réel du prolétariat ; c'est seulement l'ensemble de ces deux mouvements qui constitue la totalité concrète du processus historique (p. 64 sq).

Korsch ne nie donc pas du tout l'indépendance du marxisme mais le processus par lequel la théorie se rend indépendante lui paraît directement lié au processus par lequel le mouvement prolétarien se rend indépendant du mouvement libéral bourgeois qu'il avait suivi au début. Ce dépassement du mouvement révolutionnaire bourgeois par le mouvement révolutionnaire prolétarien s'exprime clairement dans les formules du jeune Marx ; il dit par exemple que l'émancipation (bourgeoise) de l'homme politique abstrait (du citoyen) doit être dépassée par l'émancipation de l'homme concret.

Dans la praxis politique tout comme dans la théorie, il s'agissait pour Marx de rendre concrets et réels les buts proposés par la bourgeoisie (tels qu'ils s'exprimaient dans les mots d'ordre de la Révolution française) en face de leur pseudo-réalisation dans l'état libéral bourgeois, laquelle devrait prétendument rester nécessairement abstraite et formelle. Pour Korsch, comme pour le jeune Marx lui-même, cette correspondance tient non pas à ce que l'être social se « reflète » simplement dans la con-

science, mais à ce que le processus historique réel *et* le développement de la théorie sont deux côtés d'une totalité qui les renferme ensemble. On ne peut donc aucunement dire que la société (comme « sujet ») ou la «matière» est la cause qui détermine la conscience, tandis que celle-ci serait uniquement un « réflexe » de l'être matériel ; bien plutôt nous avons à faire à un processus total de transformation : du fait que les contradictions de la société réussissent à devenir conscientes d'elles-mêmes, alors la *conscience de soi* de cet être social (telle qu'elle se trouve dans la conscience que le prolétariat a de soi comme conscience de la marchandise, de la cellule originelle de la société capitaliste) pousse en avant l'être social. « Etre » et « conscience » sont des expressions fâcheuses, car elles semblent décrire des entités fixes, tandis qu'il s'agit en réalité de *processus.*

Cette conception du développement de la société comme du développement d'une totalité qui se transforme grâce à la conscience de soi du prolétariat a été perdue par le marxisme au cours du dix-neuvième siècle. Dans la mesure où disparaissaient les chances d'une révolution prolétarienne, la théorie perdait pratiquement son caractère dialectique et évolutif. La théorie unitaire se décomposait en fragments dispersés (p. 79 sq.). La théorie sociale et économique étrangère aux valeurs et douée d'une objectivité scientifique s'opposait sans médiation à la politique socialiste pratique. Tandis que le révisionnisme adapte la théorie à la lutte des classes devenue en pratique réformiste et renonce à toutes « phrases » dialectiques (Bernstein) l'orthodoxie marxiste vulgaire (Kautsky) cherche à retenir la théorie révolutionnaire en opposition à la pratique, parce qu'elle sépare théorie et pratique.

C'est seulement avec une nouvelle époque de l'histoire révolutionnaire que, d'après Korsch, cette situation s'est de nouveau transformée. Les deux personnages représentatifs sont ici Lénine et Rosa Luxemburg. Les deux ont donné une nouvelle vie au côté révolutionnaire et dialectique du marxisme. Mais Korsch s'est trompé en voyant là un renouveau de la conception hégélienne et marxiste de la totalité. L'attachement de Lénine à la théorie d'Engels selon laquelle la conscience est un reflet de la réalité, contredit cette interprétation. Le choc qui provoqua une appropriation plus profonde de la pensée de Marx et de Hegel, même par Lukács et par Korsch, fut la situation

révolutionnaire en même temps que le renouveau d'estime pour Hegel qui se manifestait même dans le « camp bourgeois ». Korsch attaque vivement la conception positiviste du rapport entre la philosophie et la science (marxiste) :

> Bien plutôt l'opposition concrète repose seulement sur ce fait que ce socialisme scientifique est l'expression théorique d'un processus révolutionnaire qui s'achèvera avec la suppression totale de cette philosophie et de cette science bourgeoises, en même temps qu'avec la suppression des relations matérielles qui ont trouvé leur expression idéologique dans cette philosophie et dans cette science (p. 88 sq).

Que Korsch et Lukács rangent la *science* parmi les formations idéologiques, cela est continuellement condamné comme *radicalisme d'extrême gauche* par les représentants des deux orthodoxies marxistes (celle de Kautsky d'une part et la soviétique d'autre part). N'oublions pas qu'il s'agit dans ce débat non pas de la pure science de la nature en elle-même, mais de savoir quelle *fonction idéologique* elle remplit dans la conception de la réalité concrète totale et dans quelle mesure on peut se servir de sa pensée et de sa méthode pour comprendre l'être de la civilisation sociale.

Comme Lukács, Korsch rejette avant tout la *théorie de la copie* propre à Engels et Lénine. L'affirmation que la conscience et la théorie sont uniquement un pâle *reflet* de l'être « matériel » qui est proprement réel, lui semble non-dialectique et contraire à l'expérience. Même si après coup, comme l'a déjà fait Lénine et après lui Staline, on attribue à la conscience la capacité de *réagir* de façon extrêmement mystérieuse sur l'être d'où elle est sortie et dont elle ne devrait être que la pure copie, pareilles théories restent étrangères à la dialectique, car la catégorie de l'*action réciproque* reste au plan de la pensée mécanique. La conscience, les théories (idéologies) en général sont non pas un reflet, une copie, mais un *moment partiel* de la réalité concrète ; il se rapporte au tout et il possède une importance considérable pour le tout et pour sa structure. Il en est de même pour la théorie économique :

> En ce qui concerne le rapport des représentations économiques à la réalité concrète des rapports matériels de production dans la société bourgeoise, ce n'est qu'en apparence qu'il semble être le rapport d'une copie à une original ; en réalité c'est le rapport

d'une *partie* particulière proprement déterminée d'un tout aux autres parties de ce tout. L'économie bourgeoise appartient, avec les rapports matériels de production, *au tout* de la société bourgeoise... et tout autant les représentations politiques et juridiques et leurs objets apparents que les politiciens et les juristes bourgeois, « les idéologues de la propriété privée » (Marx) tiennent, en vertu d'une idéologie à l'envers, pour des essences indépendantes. Il en est de même de l'art, de la religion et de la philosophie dans la société bourgeoise (p. 116).

Ainsi que les moments de chaque tout qui représente une unité dialectique, ici chaque moment représente le tout sous un point de vue déterminé, propre à ce moment; à cette occasion Lukács s'est efforcé de montrer que la théorie de la société bourgeoise est caractérisée par une certaine *opacité*, qu'elle se heurte aux limites de l'irrationnel ou de la chose en soi qui empêchent de saisir adéquatement le tout. Si donc le moment de la conscience se modifie dans une mesure *essentielle* et décisive, un changement doit aussi se produire dans tous les autres moments du tout. Si le fonctionnement de la société capitaliste et de ses « lois » dépend du fait que règne cette opacité, le jeu de ces lois peut et doit être supprimé une fois qu'un nombre assez grand de personnes en aura pénétré le sens. Comprendre les lois qui ont conquis leur place derrière le dos de la conscience des hommes agissants (et ainsi à proprement parler « agis ») signifie que la compréhension qu'ont les hommes d'eux-mêmes s'est modifiée, et, puisque dans la société divisée en classes les hommes agissent en tant que classes, cette conscience de soi ne peut être qu'une conscience de soi de classe. La théorie que nous propose Lukács de la conscience de classe du prolétariat et de sa fonction historique peut ainsi se relier aux conceptions de Korsch.

Korsch ajoute l'explication suivante à son article paru pour la première fois la même année que le livre de Lukács :

C'est seulement pendant la rédaction de ce texte qu'est paru le livre de G. Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, Malik-Verlag, 1923). C'est une joie pour moi de dire combien je m'accorde fondamentalement, pour autant que j'ai pu jusqu'ici le constater, avec les exposés de l'auteur qui sont construits sur un large fondement philosophique et touchent à plusieurs reprises aux questions que je soulève...[24]

24. Dans la deuxième édition de son livre Korsch déclare qu'il ne s'est pas suffisamment rendu compte de l'étendue des divergences qui le séparent en fait non

Les théoriciens « officiels » du Parti, à l'Est comme à l'Ouest, ont critiqué également les deux penseurs dont, par ailleurs les livres et les articles suscitaient un grand intérêt dans le monde intellectuel.

### c) La critique de Lukâcs et de Korsch par les orthodoxes

Les représentants des deux orthodoxies marxistes, celle de Kautsky et celle de Lénine, ont rejeté unanimement les interprétations de Marx proposées par Lukács et Korsch. Dans la seconde édition de son livre,, Korsch explique ce double phénomène assez curieux par l'absence chez les uns et les autres d'une pensée authentiquement dialectique. Ils ont rejeté cette interprétation vraiment dialectique parce que, inconsciemment, ils refusent une forme de pensée qui est orientée essentiellement vers l'interprétation et la compréhension et qui peut, en devenant collectivement consciente, se transformer en action mais qui n'est pas adaptée à servir, en analogie avec la pensée technique-scientifique, d'instrument de domination par le savoir.

Dans la revue *Die Gesellschaft* (1re année, N° 3, juin 1924), Karl Kautsky reproche à Korsch de s'appuyer « sur le marxisme primitif, sur les premières œuvres composées par Marx et Engels avant leur trentième année jusqu'à la Révolution de 1848 et à ses conséquences en 1849 et 1850 », et non sur le marxisme « mûri » de la deuxième moitié du siècle. Le jeune Marx est condamné comme trop révolutionnaire. La ligne de séparation que Kautsky trace ici entre le jeune Marx, encore infecté par la doctrine de Hegel, et le Marx mûri « proprement marxiste » a joué plus tard, spécialement après qu'on eût publié en 1932 l'œuvre du jeune Marx *Nationalökonomie und Philosophie* composée en 1844 et inconnue jusqu'alors, un rôle important même dans le camp léniniste et stalinien ; cette œuvre a d'ailleurs été omise dans le premier volume de

pas seulement en détail de Lukács, malgré beaucoup de points communs dans leur tendance théorique ; cependant, dit-il, pour l'essentiel dans l'attitude critique envers l'orthodoxie marxiste ancienne et nouvelle, celle de la Sozialdemokratie et celle du communisme, il est objectivement et encore maintenant dans le même camp que Lukács (p. 4 sq.).

la nouvelle édition soviétique des œuvres de Marx et de Engels en trente volumes [25].

Dans l'organe du Komintern (*Internationale Pressekorrespondentz*, 5e année, N° 34, numéro spécial du 12 mars 1925) Jan Sten, appartenant lui-même au groupe condamné plus tard de Deborin, s'en prend très vivement à Lukács et à Korsch et prononce leur condamnation :

> Dans les rangs des partis communistes apparaît maintenant un marxisme déformé et falsifié qui tient au manque de traditions décisives et complètes dans le domaine du matérialisme dialectique. Comme exemple de la pullulation de théories ainsi déformées et malades, on peut citer les travaux philosophiques de Lukács, de Korsch et de Fogarasi ainsi que d'autres.
>
> Ces constructions philosophiques de Lukács se rattachent sans aucun doute à une époque précise du développement des partis communistes. Cette philosophie, qui est une déformation idéaliste du matérialisme dialectique marxiste et qui retombe sur beaucoup de points dans l'idéalisme hégélien d'autrefois révèle en certaines de ses thèses une connexion étroite avec les maladies d'enfance de gauche dont souffre le praxis politique. Pour Lukács le processus du développement de la conscience de soi de la classe ouvrière naît du jeu objectif des lois du développement historique et il en est déduit. La même fausse compréhension de la réciprocité entre l'économie et l'idéologie... montre la déviation idéaliste de Lukács dans l'explication de l'histoire du développement de la classe ouvrière.

Kautsky et Sten ne sont pas les seuls critiques orthodoxes qui ont attaqué l'exposition « hégélianisante » du marxisme de Korsch et de Lukács [26] mais leur position est

25. Du point de vue du marxisme kantien Siegfried MARCK a critiqué Lukács. Cf. *Neukritizistische und neuhegelsche Auffassung der marxistischen Dialektik* dans *Die Gesellschaft*, première année, N° 6, p. 573-578, et *Die Dialektik im Denken der Gegenwart*,, vol. I, Tubingue 1929, chapitre III, 3. b) *Georg Lukács, historische Dialektik*, p. 122-129 et c) *Zur Auseinandersetzung mit Lukács*, p. 130-13. Dans son travail *Der Neuhumanismus als politische Philosophie*, Zurich 1938, Marck critique à nouveau Lukács.

26. Que l'« idéalisme menchevique » de Deborin n'a rien de commun avec l'interprétation de Marx présentée par Lukács et Korsch, c'est ce que montre déjà la vive critique de Lukács par Deborin dans la revue *Arbeiter-Literatur* et qui ne peut s'expliquer par des raisons tactiques (*Arbeiter-Literatur*, N° 10, octobre 1924, p. 615-640). Pour autant que j'en puis juger Deborin et son groupe ont seulement souligné le moment dialectique dans le cadre de la thématique (tracée déjà par Engels et Lénine) de l'ontologie matérialiste dialectique, sans présupposer une

caractéristique. Ce rejet unanime par les deux orthodoxies montre que la doctrine est rejetée non pas parce qu'elle serait anti-révolutionnaire, mais parce qu'elle ne convient pas aux dirigeants des partis communistes. Les ressemblances idéologiques entre celui que Lénine a appelé le « renégat Kautsky » et l'orthodoxie léniniste sont plus grandes que les oppositions qui les séparent, oppositions reposant sur des appréciations éthiques différentes, étrangères d'ailleurs à la théorie comme telle, et que les conséquences politiques opposées qui en découlent. Kautsky opte pour la démocratie et l'évolution, les léninistes pour la dictature et le changement violent (plus tard : la révolution par en haut), mais la vision du monde que représentent les uns et les autres n'est pas au fond tellement différente.

(*A suivre.*)

*Iring FETSCHER*

Traduction revue par l'auteur.

séparation de principe entre la totalité historique-sociale renfermant le moment de la conscience d'une part et la nature extérieure (pensée en faisant abstraction de l'homme) d'autre part. En fait, ils se rapprochent plutôt du système hégélien tandis que la « faute » commise par Lukács et Korsch contre la lettre de la critique officielle consiste davantage, en vérité, à avoir ressuscité le jeune Marx.

# BERGSON, EINSTEIN ET LES RELATIVISTES

C'est seulement peu après la fin de la guerre de 1914-18 que les milieux intellectuels français, puis à leur suite le grand public commencèrent à s'intéresser vivement à la théorie de la Relativité, dont Einstein avait jeté les premières bases en 1905 et dont Langevin avait souligné, dans un article de 1911 [1], les conséquences imprévues et d'aspect paradoxal.

Ce sont ces conséquences et particulièrement celles qui concernent la mesure du temps, qui ont spécialement attiré l'attention des philosophes et suscité des commentaires extrêmement variés.

Henri Bergson, le penseur qui avait fait de l'*intuition de la durée* l'essentiel de sa philosophie, publia à ce sujet en 1922 un petit livre où il donnait une interprétation tout à fait personnelle de la théorie d'Einstein et de ses implications philosophiques.

Il montra, dans la préface, l'origine et l'objet de ses réflexions et de ses travaux. Il voulait savoir dans quelle mesure sa conception de la durée était compatible avec les vues d'Einstein sur le temps :

> Notre conception de la durée, dit-il [2], traduisait en effet une expérience directe et immédiate. Sans entraîner comme conséquence nécessaire l'hypothèse d'un Temps universel, elle s'harmonisait avec cette croyance très naturellement. C'étaient donc un peu les idées de tout le monde que nous allions confronter avec la théorie d'Einstein. Et le côté par où cette théorie semble froisser l'opinion commune passait alors au premier plan : nous aurions à nous appesantir sur

1. *L'évolution de l'espace et du temps* (Communication au congrès de Bologne 1911 reproduite dans *Scientia*, t. X, 1911, p. 31-54).
2. *Durée et simultanéité, A propos de la théorie d'Einstein*, Paris 1922, p. V-VII.

les « paradoxes » de la théorie de la Relativité, sur les Temps multiples qui coulent plus ou moins vite, sur les simultanéités qui deviennent des successions et les successions des simultanéités quand on change de point de vue. Ces thèses ont un sens physique bien défini : elles disent que qu'Einstein a lu, par une intuition géniale, dans les équations de Lorentz. Mais quelle en est la signification philosophique ? Pour le savoir, nous prîmes les formules de Lorentz terme par terme, et nous cherchâmes à quelle réalité concrète, à quelle chose perçue ou perceptible, chaque terme correspondait.

Cet examen nous donna un résultat assez inattendu. Nou seulement les thèses d'Einstein ne paraissaient plus contredire, mais encore elles confirmaient, elles accompagnaient d'un commencement de preuve la croyance naturelle des hommes à un temps unique et universel. Elles devaient simplement à un malentendu leur aspect paradoxal. Une confusion semblait s'être produite, non pas certes chez Einstein lui-même, non pas chez les physiciens qui usaient physiquement de sa méthode, mais chez certains qui érigeaient cette physique, telle quelle, en philosophie. Deux conceptions différentes de la relativité, l'une abstraite et l'autre imagée, l'une incomplète et l'autre achevée, coexistaient dans leur esprit et interféraient ensemble. En dissipant la confusion, on faisait tomber le paradoxe. Il nous parut utile de le dire. Nous contribuerions ainsi à éclaircir, aux yeux du philosophe, la théorie de la Relativité.

Mais surtout, l'analyse à laquelle nous avions dû procéder faisait ressortir plus nettement les caractères du temps et le rôle qu'il joue dans les calculs du physicien. Elle se trouvait ainsi compléter, et non pas seulement confirmer, ce que nous avions pu dire autrefois de la durée.

Bergson a toujours insisté, dans ses œuvres, sur la « durée pure », qui est qualité, changement, mobilité. « Elle n'est pas une quantité, et dès qu'on essaie de la mesurer, on lui substitue inconsciemment de l'espace » [3]. Mais ici, il s'agit de temps physique à mesurer.

Je vous concède le droit de substituer au temps une ligne, par exemple, puisqu'il faut bien le mesurer. Mais une ligne ne devra s'appeler du temps que là où la juxtaposition qu'elle nous offre sera convertible en succession ; ou bien alors ce sera arbitrairement, conventionnellement, que vous laisserez à cette ligne le nom de temps : il faudra nous en avertir, pour ne pas nous exposer à une confusion grave. Que sera-ce, si vous introduisez dans vos raisonnements et vos

3. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1888, p. 80.

calculs l'hypothèse que la chose dénommée par vous « temps » ne peut pas, sous peine de contradiction, être perçue par une conscience, réelle ou imaginaire ? Ne sera-ce pas alors, par définition, sur un temps fictif, irréel, que vous opérerez ? Or tel est le cas des temps auxquels nous aurons souvent affaire dans la théorie de la Relativité [4].

Le philosophe analyse alors longuement le cas du « voyageur de Langevin » exposé dans la communication précitée : ce voyageur, partant dans un boulet à une vitesse extrêmement grande, faisant demi-tour au bout d'un an de son temps propre, devait revenir sur la terre en un voyage aussi rapide au retour qu'à l'aller : d'après les calculs de Langevin il retrouvait à l'arrivée la terre vieillie de *deux cents ans.*

Bergson suppose qu'un physicien, Paul, a fait ce voyage pendant qu'un autre, Pierre, restait sur la terre :

On s'est placé, dans l'hypothèse où Paul reviendrait après deux cents ans vécus par Pierre. On a donc considéré Pierre vivant et conscient ; ce sont bien deux cents ans de son flux intérieur qui se sont écoulés pour Pierre entre le départ et le retour de Paul.

Passons alors à Paul. Nous voulons savoir combien de temps il a vécu. C'est donc à Paul vivant et conscient que nous devons nous adresser, et non pas à l'image de Paul représentée dans la conscience de Pierre. Mais Paul vivant et conscient prend évidemment pour système de référence son boulet : par là même il l'immobilise. Du moment que nous nous adressons à Paul, nous sommes avec lui, nous adoptons son point de vue. Mais alors, voilà le boulet arrêté : c'est le canon, avec la Terre y attachée, qui fuit à travers l'espace. Tout ce que nous disions de Pierre, il faut maintenant que nous le répétions de Paul : le mouvement étant réciproque, les deux personnages sont interchangeables. Si, tout à l'heure, regardant à l'intérieur de la connaissance de Pierre, nous assistions à un certain flux, c'est exactement le même flux que nous allons constater dans la conscience de Paul. Si nous disions que le premier flux était de deux cents ans, c'est de deux cents ans que sera l'autre flux. Pierre et Paul, la Terre et le boulet, auront vécu la même durée et vieilli pareillement [5].

D'où vient alors la conclusion différente formulée par des physiciens comme Langevin ? C'est que, dit Bergson, leur relativité est « unilatérale », elle suppose forcément

4. *Durée et simultanéité,* p. 89.
5. *Ibid.,* p. 102.

qu'un seul des personnages, Pierre *ou* Paul, est « vivant et conscient », l'autre étant un observateur « fictif, imaginé, fantasmatique ». Seule la philosophie, qui s'attache au réel, au vécu, peut se placer « au point de vue de l'un et au point de vue de l'autre » et ainsi prendre la thèse d'Einstein « dans son intégralité », avec réciprocité parfaite des deux physiciens.

Certes, Pierre sait bien que Paul — et d'autres encore — ont beau être en mouvement par rapport à lui, ce sont des esprits qui pensent et sentent à sa manière. Mais

> en tant que physicien, il est intérieur au système où il prend ses mesures et auquel il rapporte toutes choses. Les autres hommes ne seront plus que référés : ils ne pourront maintenant être, pour le physicien, que des marionnettes vides. Que si Pierre leur concédait une âme, il perdrait aussitôt la sienne ; de référés ils seraient devenus référants ; ils seraient physiciens, et Pierre aurait à se faire marionnette vide à son tour [6].

En ce qui concerne la « dislocation des simultanéités » imposée par la théorie de la Relativité, Bergson n'admet pas de « distinction radicale entre la simultanéité sur place et la simultanéité à distance ». Il se réfère même à une « conscience coextensive à l'univers, capable d'embrasser les événements simultanés dans une perception unique et instantanée ».

> Il est clair, dit-il [7], que si des événements A.B.C.D du système S sont simultanés pour l'observateur en S, les événements identiques A', B', C', D' dont chacun se compose d'événements simultanés les uns aux autres pour un observateur intérieur au système, seront-ils en outre simultanés entre eux, je veux dire perçus comme simultanés par une conscience suprême capable de sympathiser instantanément ou de communiquer télépathiquement avec les deux consciences en S et en S'. Il est évident que rien ne s'y oppose... Et dès lors les deux groupes d'événements simultanés ABCD et A'B'C'D' seront bien simultanés entre eux. On peut donc continuer à imaginer, comme par le passé, des coupes instantanées d'un Temps unique et des simultanéités absolues d'événements.

Mais tout ce que Bergson trouvait ainsi « clair » et « évident » est contesté par la théorie de la Relativité : dans cette théorie, seuls les systèmes de référence en mouve-

6. *Op. cit.*, p. 111-112.
7. *Ibid.*, p. 122.

ment de translation uniforme possèdent la propriété de *réciprocité*, et les mouvements « aller et retour » en sont exclus ; les mesures qui interviennent sont des mesures réelles et non pas imaginées ; la conscience « coextensive à l'univers » est considérée comme impossible, et la simultanéité à distance, qui n'est pas une notion immédiate, a besoin d'être précisée par une définition physique, qui forcément la fait dépendre d'un système de référence.

C'est ce qu'a dit, dans un article au sujet de *Durée et Simultanéité,* Jean Becquerel [8], qui concluait :

> Je ne peux pas souscrire à la thèse du Temps unique de M. Bergson parce que le temps vécu ou pouvant être vécu s'identifie complètement avec ce que le physicien appelle le temps propre d'un mobile, et parce que entre deux événements déterminés il existe une infinité de lignes d'Univers de longueurs $\int ds$ différentes, dont une infinité de temps propres imaginables, tous réels au sens bergsonien.

Jean Becquerel demanda à être reçu par Bergson pour lui exposer ses idées. Il me raconta qu'à cette entrevue le philosophe s'était fait assister par son disciple Edouard Le Roy, agrégé de mathématiques. Ils ne voulurent pas se rendre aux raisons que leur exposait le physicien, et lui laissèrent l'impression que c'était Le Roy qui était le vrai responsable de l'attitude de Bergson. Il n'était pas rare en effet, à cette époque, de rencontrer des mathématiciens ou physiciens-mathématiciens (surtout des professeurs de mécanique rationnelle) qui habitués aux idées « classiques » refusaient d'envisager les nouvelles idées ou les comprenaient mal.

Pour préciser ses idées Becquerel écrivit à Bergson une longue lettre où il insistait sur le cas du voyageur de Langevin en prenant d'autres données : dans ce nouvel exemple le voyage, qui est exécuté à une vitesse plus faible, dure quatre heures de la durée du voyageur, et cependant celui-ci trouve au retour les horloges de la terre qui mar-

8. Fils, petit-fils et arrière-petit-fils de savants célèbres, lui-même professeur au Muséum, puis membre de l'Institut, Jean BECQUEREL, décédé en 1953 publia cet article dans le *Bulletin scientifique des étudiants de Paris,* dans le n° de mars-avril 1923.

A noter que les savants s'occupent rarement de rectifier les opinions erronées qui sont publiées sur leurs travaux (sauf peut-être si elles émanent de spécialistes). Pour ce qui est de la Relativité, le nombre d'articles et d'ouvrages fantaisistes — pour ne pas dire beaucoup plus — parus entre 1922 et 1930 est fabuleux, et il y a eu fort peu de réfuttaions. Paul Langevin (qui était directement en cause) me disait à ce sujet : « Je ne perds pas mon temps à répondre, je vais de l'avant. Les chiens aboient, la caravane passe ».

quent 8 heures. Le voyage est détaillé de façon précise, conformément aux formules de la Relativité.

Ce fut l'occasion pour Bergson de publier une deuxième édition de *Durée et Simultanéité* (1923) où il « ajoutait trois appendices destinés à écarter certaines objections, ou mieux, à dissiper certains malentendus ». Le premier se rapporte au voyage en boulet, le second à la réciprocité de l'accélération, le troisième au temps propre et aux lignes d'Univers. « Malgré la diversité des titres, dit Bergson, ils ont tous trois le même objet et aboutissent à la même conclusion. Ils montrent explicitement qu'il n'y a pas de différence, en ce qui concerne le Temps, entre un système animé d'un mouvement quelconque et un système en translation uniforme ».

Il reproduit d'abord, sans nom d'auteur, la lettre de Jean Becquerel, disant qu'elle lui « fut adressée par un physicien des plus distingués » et la fait suivre d'une réponse rédigée d'une façon peu banale, car le ton en est celui d'un professeur qui enseigne la théorie à un élève.

Cela commence par :

1°) Si l'on se place en dehors de la théorie de la Relativité, ...Mais, si l'on pose que tout mouvement est relatif... » (p. 250).

Et, moins d'une page après (p. 251) :

2°) Si l'on se place en dehors de la théorie de la... Relativité. ...Mais, du point de vue de la théorie de la Relativité, il n'y a plus de mouvement absolu, ni d'immobilité absolue... Nous pourrons, par conséquent, dire à volonté que Paul s'éloigne et puis se rapproche de Pierre, ou que Pierre s'éloigne et puis se raproche de Paul.

Et enfin, encore une page après :

J'arrive alors au point essentiel.

Si l'on se place en dehors de la théorie de la Relativité, il n'y a aucun inconvénient à s'exprimer comme tout le monde, à dire que Pierre et Paul existent en même temps comme êtres conscients, voire comme physiciens, l'un étant absolument immobile et l'autre absolument en mouvement. Mais du point de vue de la théorie de la Relativité, l'immobilité dépend d'un libre décret : est immobile le système où l'on se place par la pensée. Là est donc, par hypothèse, un physicien *vivant et conscient*. Bref, Pierre est un physicien, un être vivant et conscient. Mais Paul... Paul une fois lancé dans l'espace n'est plus qu'une représentation de l'esprit, une image — ce que j'ai appelé un « fantôme » ou encore une « marionnette vide »... Tout ce que la physique nous dira des constatations de

Paul en voyage devra s'entendre des constatations *que le physicien Pierre attribue à Paul* lorsqu'il se fait lui-même référant et ne considère plus Paul que comme référé.

Et jusqu'aux dernières pages de l'ouvrage, l'auteur répète sans cesse qu'un seul physicien peut être « vivant et conscient » lorsqu'il raisonne en physicien et applique les formules de la Relativité...

Dans mon ouvrage *La Relativité* [9], et dans un article de *La Revue de Philosophie* j'ai essayé, comme l'avait fait Jean Becquerel, de rétablir contre Bergson, une interprétation correcte de la théorie en détaillant ce qui se passe dans l'exemple du voyageur de Langevin.

J'insistais particulièrement sur l'impossibilité, pour un physicien soucieux de réalité (comment, en effet, peut-on croire que le physicien ne vise qu'un « Symbolisme » alors que « seul, le philosophe saurait interpréter les données de l'expérience » ?) de soutenir *la réciprocité complète* de *tous* les mouvements :

> Les exemples les plus vulgaires s'opposent à cette assertion : si Paul est dans une automobile qui, par suite d'une fausse manœuvre va s'écraser contre un mur épais, et si Pierre se trouve immobile et à l'abri derrière le mur, Paul sera tué par les conséquences du changement brusque de vitesse qu'il vient de subir, et Pierre continuera son existence de physicien vivant et conscient. D'une façon générale, tout mobile qui subit une accélération brusque par rapport à un système de Galilée est soumis à des forces d'*inertie* dont l'effet est réel et facilement observable ; ces forces distinguent à coup sûr, et sans réciprocité réelle, l'observateur accéléré de celui qui ne l'est plus. Peu importe qu'un philosophe bâtisse une sorte de *Relativité philosophique* où il ne reste plus de trace d'absolu, et où l'accélération est réciproque : cette espèce de relativité-là ne nous intéresse pas, car elle est contraire à l'expérience. La théorie d'Einstein « de la Relativité », qui est une théorie physique rendant compte des phénomènes réels, n'a rien de commun avec celle de Bergson, inapplicable au monde réel [10].

9. André METZ, *La Relativité*, Paris 1923 (Dans l'édition « augmentée » de 1926, on a en outre reproduit l'article de la *Revue de Philosophie*, p. 188.)
J'emploie, dans tout l'exposé de cette polémique, la première personne du singulier. Comme disait Emile Borel dans une circonstance analogue (*Le Hasard*, p. 38) « On excusera, je pense, ce langage personnel qui est plus bref et, à tout prendre, plus modeste ».

10. *Le temps d'Einstein et la Philosophie* (*Revue de Philosophie*), 1924, p. 81.

Les formules de Lorentz ont été établies pour le cas d'un mouvement relatif rectiligne et uniforme par rapport à un système de Galilée ; or le mouvement de Paul, dans son ensemble (aller et retour) ne présente nullement ces caractères. Dire que les deux personnages sont interchangeables, c'est appliquer une propriété des formules de Lorentz à un cas pour lequel elles ne sont pas valables.

Dans l'article précité je montrais en outre, par trois exemples tirés des confirmations connues de la théorie d'Einstein (expérience de Fizeau, expériences sur l'inertie des électrons, expérience de Michelson) qu'en plaçant des observateurs (Pierre et Paul) en mouvement les uns par rapport aux autres, dans les systèmes de référence en question dans ces expériences, c'étaient bien les mesures calculées par les équations de Lorentz que l'on constatait réellement et non fictivement.

Bergson répondit par un article qui fut inséré dans le numéro de mai-juin de la *Revue de philosophie*. Il revenait encore sur les observateurs « vivants et conscients » et les observateurs « fictifs », en modifiant d'ailleurs les rôles qu'ils jouaient dans mes exemples, et répétant inlassablement que le temps modifié, tel qu'il figure dans les formules de la Relativité, ne pouvait être que « fictif, imaginé, fantasmatique ».

Je tins à répliquer en revenant sur mon exemple de l'expérience de Fizeau. J'ajoutai, à propos des « observateurs » :

> Du reste, dans la théorie d'Einstein il n'est question que de comparer entre elles des *horloges* supposées parfaites ; il est vrai que les auteurs d'ouvrages sur la question ont souvent, pour la commodité de l'exposé, introduit des « observateurs » qui sont censés percevoir les phénomènes. Mais ces observateurs peuvent être avantageusement remplacés par des instruments enregistreurs, et le fait qu'ils sont ou non « vivants et conscients » n'a pas à intervenir [11].

Bergson répondit encore, et cette fois par une lettre d'un ton exceptionnel dans une polémique de ce genre [12].

11. *Revue de philosophie*, juillet-août 1924, p. 438.

12. M. Arzeliès dit à ce sujet (*La cinématique relativiste*, Paris 1955, p. 149) : « Il est assez amusant de noter dans la réponse de Bergson à Metz, l'irritation et le dédain à peine dissimulés que devaient ressentir l'illustre philosophe vis à vis de son jeune contradicteur ».

La lettre de Bergson figure dans la *Revue de philosophie*, 1924, p. 440 et ma dernière réplique avec la citation d'Einstein, immédiatement après.

Elle était adressée au directeur de la Revue :

> Vous avez bien voulu me communiquer la note de M. André Metz. Quoiqu'elle soit intitulée *Réplique à M. Bergson*, j'ai vainement cherché un mot de réponse aux vingt pages de réflexions critiques que j'avais adressées à la Revue. M. André Metz estime que les instruments enregistreurs suffisent, sans qu'il soit besoin d'un observateur pour voir ce qu'ils marquent : c'est tout ce que j'ai trouvé de nouveau dans sa note. Pour le reste, il se borne à répéter ce qu'il avait dit des deux horloges, et aussi de l'expérience de Fizeau, sans tenir compte des confusions que je lui ai signalées. Pour parler comme il le fait de l'observateur réel et de l'observateur représenté, pour ne pas voir qu'il y a là une distinction qui s'impose dans la théorie d'Einstein *et dans cette théorie seulement*, il faut qu'il ne soupçonne même pas la nature de la difficulté. Le sens de mes réflexions, comme d'ailleurs celui de mon livre, lui a totalement échappé. Je n'y puis rien.

Mais j'avais, entre temps, correspondu avec Albert Einstein, qui m'avait donné l'autorisation de citer son jugement sur *Durée et Simultanéité*. Il était sévère :

> Il est regrettable, disait-il, que Bergson se soit si lourdement trompé, et son erreur est bien d'ordre purement physique, indépendante de toute discussion entre écoles philosophiques.

Des réflexions approfondies m'amenèrent, quelques années après, à rédiger un autre article, d'un ton plus philosophique, *Relativité et relativisme* [13] où je distinguais entre la théorie d'Einstein dite « de la Relativité », et le *Relativisme philosophique* qui est une tendance éternelle mais qui s'est affirmée de plus en plus dans les temps modernes. D'éminents philosophes, comme Brunschvicg et Bergson, ont cru voir dans celle-là le triomphe de celui-ci. Il y a là un grave malentendu.

Rien n'est plus loin de l'esprit du physicien que l'idée à lui prêtée par Bergson de « mettre sur le même rang la vision réelle et les visions virtuelles », idée que celui-ci croit être l'essence de la théorie de la Relativité [14]. Toute étude scientifique implique l'hypothèse de l'existence réelle des objets étudiés, et tout énoncé et même toute définition scientifique implique l'hypothèse de l'existence réelle des propriétés et des grandeurs en question ; et c'est vers

13. *Revue philosophique*, janvier 1926, p. 63-87.
14. *Durée et Simultanéité*, p. 229.

ce but, — vers la connaissance de plus en plus objective d'une réalité indépendante de lui-même, — que tend son effort patient et continu.

A la fin d'un article très documenté paru en 1930 sur *Bergson et Einstein*, André George concluait[15] :

> La cause est entendue. Le débat n'était point, comme pour Glozel, de ceux qu'on ne peut trancher. M. Einstein avait évidemment qualité pour décider quelle interprétation lui paraissait einsteinienne. De fait, personne n'a repris l'argumentation depuis. Le travail philosophique le plus puissant sur la théorie d'Einstein, le seul auquel le grand savant fasse allusion dans ses articles du *Times* (3 et 4 février 1929). *La Déduction Relativiste* d'Emile Meyerson fait à peine mention de *Durée et Simultanéité*... C'est un ouvrage manqué du point de vue einsteinien. Cette tentative de symbolisation d'une théorie physique, cet effort pour attirer au nominalisme la théorie relativiste dont l'essence est rigoureusement réaliste, a totalement échoué: la science, sur ce point, a passé purement et simplement à l'ordre du jour.

C'était si vrai qu'Edouard Le Roy, qui avait été probablement, comme nous l'avons vu, à l'origine de l'erreur de Bergson, publia en 1937 un article intitulé : *Les paradoxes de relativité sur le temps*[16] où il revenait sur la question et montrait que cette fois, il avait parfaitement compris où se trouvait cette erreur et comment on devait la rectifier. Parlant de la réciprocité des accélérations, il distinguait très justement le point de vue cinématique (ou mathématique) et le point de vue du physicien.

> Dans la perspective de M. Bergson, un système de référence, tel qu'il est conçu, a ceci d'étrange qu'on ne peut rien lui référer physiquement. La référence est alors une opération purement géométrique, non physique.

Un mobile qui se rattache à un système par des liens physiques effectifs peut se mettre en mouvement par rapport à ce système,

> mais alors en subissant des actions d'inertie résultant de son appartenance au système. Voilà ce qui interdit au physicien d'admettre la réciprocité de deux systèmes quand leur mouvement relatif implique des accélérations et qu'on entend se placer à un point de vue dynamique ; voilà, en même temps, ce qui restreint la relativité du mouve-

15. *Les documents de la Vie intellectuelle*, janvier 1930, p. 60.
16. *Revue philosophique*, janvier 1937, p. 10-47.

ment, ce qui fonde le caractère absolu de l'accélération, si l'on se place dans une perspective d'étude physique et non purement mathématique [17].

⁂

« Il est regrettable... » disait Einstein. D'autant plus regrettable que la conception bergsonienne de la durée pouvait très bien, en réalité, s'harmoniser avec la conception einsteinienne du temps, et que celle-ci, bien loin de s'y opposer, semble la compléter heureusement.

La *durée*, sentie, éprouvée par chacun de nous, est qualité pure, soit. Mais elle correspond, comme l'a très bien vu Bergson, à la durée des phénomènes physiques qui se passent autour de nous et en notre propre corps, et qui est mesurable.

> La succession, dit-il [18], est un fait incontestable, même dans le monde matériel. Nos raisonnements sur les systèmes isolés ont beau impliquer que l'histoire passée, présente et future de chacun d'eux serait dépliable tout d'un coup, en éventail, cette histoire ne s'en déroule pas moins au fur et à mesure, comme si elle occupait une durée analogue à la nôtre. Si je peux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrecissable à volonté.

Partant de *notre* durée, éprouvée par chacun de nous comme une donnée immédiate de la conscience, comment arrivons-nous au « temps des choses » ?

> Nous percevons, dit Bergson [19], le monde matériel, et cette perception nous paraît, à tort ou à raison, être à la fois en nous et hors de nous : par un côté, c'est un état de conscience ; par un autre, c'est une pellicule superficielle de matière où coïncideraient le sentant et le senti. A chaque moment de notre vie intérieure correspond ainsi un moment de notre corps, et de toute la matière environnante, qui lui

17. *Op. cit.*, p. 24 et 25.
18. *L'évolution créatrice*, Paris 1907, p. 9.
19. *Durée et Simultanéité*, p. 55.

serait « simultané » : cette matière semble alors participer de notre durée consciente. Graduellement nous étendons cette durée à l'ensemble du monde matériel, parce que nous n'apercevons aucune raison de la limiter au voisinage immédiat de notre corps : l'univers nous paraît former un seul tout ; et si la partie qui est autour de nous dure à notre manière, il doit en être de même, pensons-nous, de celle qui l'entoure elle-même, et ainsi encore indéfiniment. Ainsi naît l'idée d'une Durée de l'univers, c'est-à-dire d'une conscience impersonnelle, qui serait le trait d'union entre toutes les consciences individuelles, comme entre ces consciences et le reste de la nature.

Mais qu'y a-t-il de vrai, qu'y a-t-il d'illusoire dans cette manière d'étendre l'idée de temps ?

Ce qui importe..., c'est d'apercevoir nettement où finit l'expérience, où commence l'hypothèse. Il n'est pas douteux que notre conscience se sente durer, ni que notre perception fasse partie de notre conscience, ni qu'il entre quelque chose de notre corps, et de la matière qui nous environne, dans notre perception : ainsi, notre durée et une certaine participation sentie, vécue, de notre entourage matériel à cette durée intérieure sont des faits d'expérience.

Puis, à supposer que cet entourage « dure », rien ne prouve rigoureusement que nous retrouvions la même durée quand nous changeons d'entourage : des durées différentes, je veux dire diversement rythmées, pourraient coexister.

Il examine alors l'hypothèse d'un « Temps matériel un et universel » et celle d'une « multitude de durées », et opte pour la première vertu d'un raisonnement qui est le plus souvent à peine conscient en chacun de nous, mais qui pourrait se formuler, dit-il, de la façon suivante [20] :

Toutes les consciences humaines sont de même nature, perçoivent de la même manière, marchent en quelque sorte du même pas et vivent la même durée. Or, rien ne nous empêche d'imaginer autant de consciences humaines qu'on voudra, disséminées de loin en loin à travers la totalité de l'univers, mais juste assez rapprochées les unes des autres, pour que deux d'entre elles consécutives, prises au hasard, aient en commun la portion extrême du champ de leur expérience extérieure. Chacune de ces deux expériences extérieures participe à la durée de chacune des deux consciences. Et puisque les deux consciences ont le même rythme de durée, il doit en être ainsi des deux expériences. Mais les deux expériences ont une partie commune. Par ce trait d'union, alors, elles se rejoignent en une expérience unique, se dérou-

20. *Op. cit.*, p. 58.

lant dans une durée unique qui sera, à volonté, celle de l'une ou de l'autre des deux consciences. Le même raisonnement pouvant se répéter de proche en proche, une même durée va ramasser le long de sa route les événements de la totalité du monde matériel ; et nous pourrons alors éliminer les consciences humaines que nous avions d'abord disposées de loin en loin comme autant de relais pour le mouvement de notre pensée : il n'y aura plus que le temps impersonnel où s'écouleront toutes choses.

Mais justement, et c'est là que la Physique intervient, il se produit, lorsqu'on passe de *proche en proche*, de l'entourage immédiat d'une conscience, à l'entourage d'une autre conscience, un décalage de temps, qui naturellement croît avec la distance, d'où la nécessité d'une correction due à la durée de la propagation pour déterminer quels sont les événements qui, à quelque distance les uns des autres, sont simultanés entre eux.

Or, cette correction est possible pour tous les points de l'espace tant qu'ils sont immobiles les uns par rapport aux autres, et que leurs distances et leurs durées sont mesurées par des instruments immobiles: (c'est-à-dire pour un certain *système de référence*) et on a alors un « temps » unique qui est celui du système.

Elle est également possible pour *tout autre système de référence,* formé de points et d'instruments en mouvement par rapport au premier, mais immobiles les uns par rapport aux autres. Cependant le *temps* ainsi défini pour un système n'est pas celui de l'autre : c'est là l'enseignement essentiel des expériences qui ont fondé la théorie d'Einstein, et de celles qui la vérifient tous les jours. Ils diffèrent d'autant plus que les vitesses relatives croissent, et que les distances à une origine commune sont plus grandes.

Ainsi les mesures légitimes, réelles, du temps comme celles de l'espace, ne sont pas les mêmes pour un système et pour un autre, et les relations qui permettent de passer des unes aux autres sont celles qu'indiquent les équations de Lorentz.

On voit que Bergson avait entrevu la voie qui permet de passer de la *durée* vécue au *temps* physique, qui est mesuré par les rythmes des phénomènes réels et qui obéit aux formules de la Relativité.

D'où vient alors le malentendu ? Quelle en est la véritable cause ?

Sans doute une certaine conception de la science moderne, que semblait peut-être justifier le nom de *Rela-*

*tivité,* rapproché abusivement du relativisme philosophique et aussi sans doute le fait que les auteurs — savants ou vulgarisateurs — ont constamment fait intervenir, pour la commodité de l'exposé, des « observateurs ».

Le temps d'Einstein est relatif aux choses — aux systèmes de référence — et non aux personnes ; mais l'expression elle-même « système de référence » est difficile à expliquer et quelque peu rébarbative pour les non-initiés. On a cru mieux frapper l'esprit des lecteurs en parlant d'observateurs attachés aux différents systèmes. Chacun d'eux est muni de règles et d'horloges, et exécute les mesures dont on a besoin. Mais cet « observateur » est, comme l'a fait remarquer avec humour Arthur Eddington [21], un personnage bien particulier : « il a un seul œil — son seul organe sensoriel — qui ne distingue pas les couleurs... la partie sensible de sa rétine est si limitée qu'il ne peut voir que dans une direction à la fois... Nous lui avons laissé seulement le pouvoir de reconnaître qu'un repère coïncide avec une graduation sur une échelle ». Autrement dit, il ne fait que noter des coïncidences, et il y a toujours avantage à le remplacer par un appareil photographique ou par un dispositif enregistreur automatique.

La remarque au sujet des « instruments enregistreurs, qui peuvent avantageusement remplacer les observateurs », que Bergson notait comme étant le seul point « nouveau » de ma note de juillet 1924 [22] et à laquelle il n'a pas répondu, est peut-être ce qu'il y avait de plus important dans toute la controverse.

En parlant d'observateurs, les auteurs scientifiques risquaient d'entraîner des confusions qui n'ont pas manqué de se produire. Les mêmes confusions se sont prolongées et accentuées, à propos de la théorie des quanta. Des philosophes, et aussi des savants se piquant de philosophie, ont parlé de « science subjective », comme si les deux mots n'étaient pas en réalité exclusifs l'un de l'autre [23].

21. *Nouveaux sentiers de la Science,* trad. française, Paris 1936, p. 16.
22. Voir plus haut, p. 378.
23. Comme dit M. Louis de Broglie à propos des quanta « En réalité les moyens d'observation, les instruments de mesure et même les organes de nos sens appartiennent évidemment à l'ordre objectif et le fait que dans la physique microscopique on ne puisse plus négliger leurs réactions sur les portions du monde extérieur que nous voulons étudier, ne saurait aucunement abolir, ni même atténuer, la distinction traditionnelle de l'objectif et du subjectif ». (*Matière et Lumière,* Paris, s. d., p. 280).

Les dimensions et les temps « relatifs », dans la théorie d'Einstein, ne dépendent nullement de l'observateur. De même qu'en géodésie la direction de la verticale est *relative* au point du globe considéré, dans la théorie de la Relativité le temps qui sépare deux événements est *relatif* au système de référence choisi. Un géodésien peut parfaitement, par des observations lointaines et en appliquant les corrections nécessaires, déterminer la direction de la verticale d'un point où il ne se trouve pas. De même, un observateur qui passerait à grande vitesse devant un événement ayant lieu en face d'une horloge de la Terre pourrait lire, à cette horloge, l'heure de la Terre en passant, ou plutôt l'heure du point de la Terre où se trouve l'horloge. Sa vitesse ne peut changer la division du cadran en face de laquelle se trouve l'aiguille. Il pourra même, en comparant avec ses propres horloges, constater la différence de son temps propre avec le temps de la Terre à cet endroit.

C'est toujours la « réalité objective » que le physicien cherche à connaître. Bergson semble avoir aperçu ce point de vue, mais malheureusement il ne l'a fait que pour le repousser aussitôt : dans une note au bas d'une page de *Durée et Simultanéité* [24], après avoir présenté, au nom d'un interlocuteur supposé, et à l'encontre de ses propres idées, une objection correctement « relativiste », il répond:

> Ce serait postuler qu'antérieurement à notre science humaine, laquelle est dans un perpétuel devenir, il y a une science intégrale donnée en bloc, dans l'éternité, et se confondant avec la réalité même: nous nous bornerions à acquérir celle-ci lambeau par lambeau. Telle fut l'idée dominante de la métaphysique des Grecs, idée reprise par la philosophie moderne, et d'ailleurs naturelle à notre entendement. Qu'on s'y rallie, je le veux bien, mais il ne faudra pas oublier que c'est une métaphysique, et une métaphysique fondée sur des principes qui n'ont rien de commun avec ceux de la Relativité.

C'est une métaphysique, soit. C'est celle souvent inconsciente de tous les scientifiques lorsqu'ils travaillent au progrès de leurs recherches. Et on ne peut s'empêcher de rapprocher les expressions employées par Bergson pour une idée qu'il voulait repousser, de la magnifique page d'Henri Poincaré célébrant « la Science pour la Science » [25]:

24. P. 117-118.
25. H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, Paris 1911, p. 275.

Ce n'est que par la Science et par l'Art, disait-il, que valent les civilisations. On s'est étonné de cette formule : la Science pour la Science ; et pourtant cela vaut bien la vie pour la vie, si la vie n'est que misère ; et même le bonheur pour le bonheur, si l'on ne croit pas que tous les plaisirs sont de même qualité, si l'on ne veut pas admettre que le but de la civilisation soit de fournir de l'alcool aux gens qui aiment à boire.

Toute action doit avoir un but. Nous devons souffrir. Nous devons travailler, nous devons payer notre place au spectacle, mais c'est pour voir, ou tout au moins pour que d'autres voient un jour.

Qu'il y ait, souvent, dans les efforts des hommes vers la connaissance des marques de notre condition humaine, des traces *d'anthropomorphisme,* c'est certain, mais une science digne de ce nom cherche toujours à les éliminer, et son but est toujours la *science intégrale,* faite de tous les secrets de la nature que les hommes cherchent à lui arracher lambeau par lambeau. L'étude de la théorie d'Einstein telle qu'elle est pour les physiciens qui l'ont créée et qui l'appliquent avec les succès que l'on connaît, ne fait que confirmer ce point de vue de façon éclatante.

*André METZ*

# LES PRINCIPES DES PYTHAGORICIENS ET LA DYADE DE PLATON

(Deuxième partie — Fin)

## III

Ces deux interprétations du texte de la *Physique* appellent quelques observations.

Comme nous l'avons dit, J.-E. Raven, en s'inspirant des hypothèses de Cornford, et en s'efforçant de bien préciser la « position » ou la signification de la monade dans ses rapports avec la Limite et l'Illimité, ainsi qu'avec le couple parallèle Impair-Pair, et par suite avec la dyade, a interprêté ce passage comme s'il avait trait au processus par lequel les Pythagoriciens formaient la série des nombres [39], pour conclure que la Dyade-première — production de l'Un — était le principe des nombres pairs. Il a dû ainsi méconnaître la signification de la dyade comme principe de l'Indéfini au sens de variation et de changement, c'est-à-dire celle qui se laisse saisir dans la série des hétéromèques.

D'autre part, il s'est engagé dans une mauvaise piste en essayant d'associer le Pair à la divisibilité à l'infini, et en faisant fond, à ce propos, sur un texte controversé de Sim-

39. M. Paul-Henri Michel note qu'en l'occurrence il ne s'agit pas de nombres « exprimant » des rectangles ou des carrés. « A ce compte, dit-il, il serait absurde d'accoupler le carré à l'impair, l'hétéromèque au pair, puisque les carrés... sont alternativement pairs et impairs. Seuls les hétéromèques à origine paire sont toujours pairs. Ce qu'il faut considérer, ce sont *les nombres qui sont à l'origine des séries*, et *les nombres gnomoniques*. Le carré part de 1 et ses gnomons sont impairs. L'hétéromèque à origine paire croît par adjonction de gnomons pairs. L'hétéromèque à origine impaire croît par adjonction de gnomons impairs ». (*Op. cit.*, p. 314).

plicius [40]. Selon l'opinion qui semble l'avoir emporté, la conjonction du Pair et de l'Illimité n'a rien à voir avec la bipartition à l'infini. Comme le remarquait déjà G. Milhaud, les deux mots πέρας et ἄπειρον ont plusieurs sens apparentés ou connexes : « le premier désigne la limite, le second l'absence de limite ; ils se correspondent donc comme limités, fini et illimité, infini. Mais la limite est le terme d'une variation ; ces mots désignent donc aussi le déterminé, le fixe, le constant, opposé à l'indéterminé, au variable... Le πέρας sera le principe de limitation, de détermination, de fixité ; l'ἄπειρον au contraire sera le principe de la variation sans limite » [41]. Or, dans la doxographie pythagoricienne, on trouve plus d'un texte qui nous apprend que la raison pour laquelle les nombres pairs étaient regardés comme illimités, c'est qu'ils sont susceptibles de la dimidiation, alors que les impairs, en tant qu'ils ont un « milieu », ne se laissent pas diviser par moitié. On lit, par exemple, chez Stobée :

« Quand l'impair est divisé en parties égales, il reste une unité au milieu ; mais quand le pair est ainsi divisé, il reste un champ vide, sans maître et sans nombre, montrant qu'il est défectueux et incomplet. » (*Ecl.* I 1, 10 ; *Doxogr. Gr.* 97).

D'autres textes, souvent reproduits (Ps. Plut. *De Vita et Poesi Homeri*, 145 ; Plut, *De E apud Delphos*, 388 A ; et *Aetia Rom.*, 288 CD) rapportent la même conception.

40. Dans son article Πέρας *and* Ἄπειρον *in the Pythagorean Philosophy* (*Arch. f. die Gesch. d. Philos.*, vol. XIX (N.F. vol. VII), 1901, p. 384-399, W. A. HEIDEL a cherché à montrer que Simplicius n'a pas bien compris l'explication donnée par les exégètes, auxquels il se réfère, en l'associant à la conception de la divisibilité infinie de l'espace ou de la matière, courante depuis le temps de Zénon. Il a revalorisé ainsi tous les textes où les pairs sont caractérisés comme susceptibles de la bipartition, sans qu'il y soit question de la division à l'infini (p. 391-2).

J. Burnet partage la manière de voir de Heidel en ce qui concerne le principe général de l'interprétation, mais trouve superflu de considérer la phrase « car la division en égaux et demies continue *ad infinitum* » comme une tentative d'explication ajoutée par Simplicius. (*op. cit.* p. 332, n. 2).

Quant à l'étude d'A. E. TAYLOR, *Two Pythagorean Philosophemes. I. The connexion* τὸ ἄρτιον *and bisection ad infinitum*, *Class. Rev.* XL, 1926, p. 149-151, Raven lui-même la considère comme « arbitrary and ill-attested » (*loc cit.* p. 191). L'auteur n'évite, en effet, qu'en apparence la division de l'unité et assimile, au fond, le nombre figuré à une « grandeur ».

41. *Op. cit.*, p. 112.

On les rattache quelquefois à un témoignage d'Aristoxène, aux termes duquel ἄρτιοι μέν εἰσιν οἱ εἰς ἴσα διαιρούμενοι (sc. ἀριθμοί) περισσοί δὲ οἱ εἰς ἄνισα καὶ μέσον ἔχοντες. En outre, les impairs y sont caractérisés comme ayant un commencement, une fin et un milieu (ἀρχὴν καὶ τελευτὴν καὶ μέσον ἔχει, Stob. I p. 20, 1 ; *Vorsokr.*, B 2). C'est là indubitablement une très ancienne distinction du pair et de l'impair, commandée par la représentation des nombres sous forme de points : en divisant en deux parties égales un nombre pair, et en menant une droite par le milieu de la figure en points (dont la plus simple est une ligne de points), la médiatrice traverse un champ vide ; au contraire, elle va rencontrer, dans le cas d'un nombre impair, un point représentant l'unité insécable.

Tout cela devrait être aussi rapproché de ce qu'Aristote nous apprend sur la notion pythagoricienne de la chose finie, achevée : « Le Tout et toutes choses sont déterminées par le 3, car la fin, le milieu et le commencement forment le nombre de ce qui est un tout » (*De Caelo*, A. 268 *a*, 10-13). Et c'est ainsi qu'on voit apparaître très clairement le sens de la conjonction de l'Impair avec la Limite et du Pair avec l'Illimité dans cette conception pythagoricienne. Ici le πέρας veut dire manifestement le défini, le parfait, l'achevé, le complet, et l'ἄπειρον l'indéfini, l'imparfait, l'inachevé, l'incomplet, et il saute aux yeux que c'est justement cette figuration du Pair et de l'Impair qui a dû conduire les Pythagoriciens à les associer respectivement aux concepts « femelle » et « mâle », correspondance qui se trouve aussi dans la table des dix oppositions.

Il est dès lors assez évident que cette manière archaïque de concevoir et de justifier l'identité de l'Impair avec la Limite, et du Pair avec l'Illimité, n'a rien à voir avec la division par moitié qui va à l'infini et, sans doute faut-il reconnaître avec Heidel, qu'on ne doit pas la confondre avec celle qui est rapportée par Aristote dans la *Physique*, 203 *a*, 10-15, cette dernière pouvant être considérée comme « une explication postérieure et plus raffinée », alors que la première est « plus primitive » [42]. Au vrai, en retenant cette distinction, on aurait, certes, fait un pas en avant dans l'exégèse de la notion des principes chez les Pythagoriciens.

42 *Loc. cit.*, p. 391, n. 1 et p. 392. D'après Heidel, Aristote devait connaître plusieurs manières d'expliquer l'identification de πέρας-ἄπειρον avec περιττόν-ἄρτιον,

D'autre part, dans son interprétation de notre texte de la *Physique*, M. Paul-Henri Michel se place au point de vue de l'arithmo-géométrie des Pythagoriciens, et c'est là ce qui lui confère beaucoup de prix. Il est important de savoir qu'en fait l'opposition impair-limité-carré, pair-illimité-hétéromèque, pouvait avoir une signification mathématique. Mais ce qu'il en faut retenir en tout premier lieu, c'est qu'il voit dans cette construction une première raison justifiant le choix du nombre 2 comme principe de l'Indéfini. En d'autres termes, on serait là en présence de la δυὰς ἀόριστος, et notamment celle des Pythagoriciens, parce que c'est à leur propre spéculation que se rapportent ces lignes de la *Physique* [43]. Cette conclusion pourrait cependant être qualifiée de hardie. Certains (et leur nombre ne serait pas négligeable !) feraient valoir avec force les vieux arguments traditionnels contre la tendance à attribuer aux Pythagoriciens un concept susceptible d'être ainsi désigné. Le fait même que la dyade puisse être qualifiée de la sorte, ne serait-il pas un indice qu'il s'agit de quelque chose qui est d'origine platonicienne ? Reconnaissons, en tout cas, que la question est complexe.

En la reprenant à notre tour, il nous paraît bon de faire remarquer tout d'abord qu'à la signification mathématique de la comparaison des carrés et des hétéromèques s'ajoute sa signification ontologique, qu'on ne saurait séparer les deux faces de la « construction » rapportée dans la *Physique* d'Aristote, et que, d'ailleurs, nous les rencontrons presque toujours associés dans les divers documents néo-pythagoriciens. Et voici une autre observation qui s'impose : pour éclaircir cette question, on ne peut pas ne pas

mais il a choisi l'explication la plus artificielle, au lieu d'une explication plus primitive, qui n'était pas pour lui facile à comprendre (p. 397). Sans doute, on peut discuter sur la question de savoir laquelle des deux conceptions est plus artificielle ; l'important c'est de reconnaître qu'elles sont vraiment différentes.

43. L'auteur n'emploie pas, lui-même, l'expression grecque δυὰς ἀόριστος, mais elle vient tout de suite à l'esprit, et c'est elle qui convient à la notion qui se dégage du passage 203 *a*, 10-15 de la *Physique*. Rappelons, d'autre part, que, d'après J. E. Raven, le nombre 2, en tant qu'il est, selon la doctrine pythagoricienne, le principe des nombres pairs, considérés comme illimitées, serait susceptible de ce fait de recevoir le qualificatif ἀόριστος.

recourir à des écrits d'époques plus récentes. Mais il n'y a vraiment pas d'autres issues. En fait, c'est précisément dans ces écrits-là que nous trouvons des lumières sur ce qu'on appelle l'arithmo-géométrie des Pythagoriciens, et c'est aussi grâce à eux qu'il est possible de saisir le vrai sens et la portée de ce texte de la *Physique*. Mas ce qui justifie encore, en l'occurrence, le recours à ces documents, c'est qu'au point de départ de notre enquête, il y a une relation d'Aristote, et que, d'un autre côté, plusieurs témoignasges néopythagoriciens se présentent comme une explication de ce qu'il rapporte. Il reste donc à se servir de ces sources avec prudence.

⁂

Dans le chapitre précédent, nous avons mis devant les yeux du lecteur un long extrait d'une page de Jamblique (*In Nicom. Arithm.*) qui, d'après Ross, éclaire, on ne peut mieux, la signification du passage 203 *a*, 10-15 de la *Physique*. Il y est montré, on l'a vu, qu'à la contrariété carré-hétéromèque, qui se résout en celle de la monade et de la dyade, correspondent deux autres oppositions, et notamment, Egalite-Inégalité, Identité-Différence. Détail bien curieux, le couple Limite-Illimité n'y intervient pas. Mais nous le retrouvons à un autre endroit. Après avoir expliqué la formation des carrés et des hétéromèques par le procédé du « double stade » ( δίαυλος ), Jamblique revient à des considérations ontologiques, inséparables de ces deux séries :

> Nous voyons, en ce qui touche les êtres naturels ceux qui sont en devenir, qu'il leur appartient, d'une part de venir à l'existence et d'être une substance (τόδε τι) ainsi qu'une réalité une selon la forme ( παρὰ τὸ εἶδος ), et de l'autre de se corrompre et de ne pas être, mais de se trouver dans un état d'indétermination (ἀοριστεῖν) selon la matière (παρὰ τὴν ὕλην) ; car une substance privée de figure et de forme ne serait qu'une matière indéterminée, sans quantité et sans qualité, cela en raison de l'*indétermination* et de l'*inégalité* de la Dyade (διὰ τὴν τῆς δυάδος ἀοριστίαν καὶ ἀνισότητα). Voilà pourquoi le propre de la Dyade est manifestement d'être capable de façonner les hétéromèques en communiquant à leurs côtés sa propriété caractéristique, c'est-à-dire l'*inégalité* ; c'est que l'*inégalité* est une dualité, celle d'*excès* et de *défaut*. Quant à la monade, elle produit les carrés qui, pour cette raison, son également égaux (ἰσάκις ἴσοι) ; l'Un et la Monade sont, en effet, le principe des

choses égales, s'il est vrai de dire que l'égal c'est bien le rapport de un à un, et que les choses égales sont égales suivant un rapport unique (καθ' ἕνα λόγον)... Chacun de ces deux principes produit en tout premier lieu les deux « longueurs » des nombres, c'est-à-dire les pairs et les impairs, et, en second lieu, l'un façonne les carrés, et l'autre, les hétéromèques. Enfin, il n'y a pas d'échanges réciproques entre leurs « vertus » (δυνάμεις), mais c'est comme radicalement contraires qu'elles disposent, conformément à leur essence propre, les choses qui en participent... Or, de par leur nature, l'Un et la Monade définit, limite, informe, égalise, conserve et, généralement, confère l'unité; par contre, la Dyade divise, sépare et détruit, et, généralement, apporte l'indéfini (ἀοριστaίνειν). C'est la raison pour laquelle, dans la production des hétéromèques, dont il a été question, la Monade ne contribue aucunement à la formation de la Dyade même, mais c'est la Dyade en soi, en tant que principe, qui est directement le nombre fondamental (πυθμήν) de la série des hétéromèques (*ibid.*, p. 77, 25-79-3).

A cette page, il faut ajouter d'autres lignes faisant partie, elles aussi, d'une suite de considérations sur les carrés et les hétéromèques :

Par la réunion et l'addition des impairs seuls — ce qui a lieu sous la direction de la Monade — se sont formés les carrés ayant, grâce à ces nombres (c'est-à-dire les impairs) la nature du Bien. C'est l'*égalité* (ἰσότης) qui en est la cause, et l'Un, qui lui est antérieur (καὶ πρὸ ταύτης τὸ ἕν) ; au contraire, par les pairs ont été formés — sous la direction de la Dyade — les hétéromèques, qui sont d'une nature opposée, parce que tels sont les nombres qui les engendrent [44]. Ici, la cause en est l'inégalité (ἀνισότης), et *la Dyade indéterminée* qui lui est antérieure (καὶ πρὸ ταύτης ἡ ἀόριστος δυάς, *ibid*, p. 82,24-83,5).

Le premier de ces textes pourrait être justement considéré comme une interprétation de notre passage de la *Physique* dans les termes caractéristiques de l'aristotélisme. L'opposition des deux ordres ontologiques se trouve formulée dans le langage d'Aristote [45]. Mais il s'en faut

44. Ce passage doit être aussi rapproché de la liste des dix oppositions pythagoriciennes, dans laquelle on voit se placer d'un côté l'impair, le bien et le carré, et de l'autre, le pair, le mal et l'hétéromèque.

45. Parlant au premier chapitre du livre N de la *Métaphysique* des différentes conceptions et formulations de la doctrine des deux principes opposés, Aristote dit, **entre autres :** οἱ μέν... τὰ μὲν δύο (c.à.d. le Grand et le Petit) ὕλην, τὸ δ'ἓν τὴν μορφήν (1087 *b*, 15). Dans la *Génération des Animaux*, se rencontre l'expression διὰ τὴν τῆς ὕλης ἀοριστίαν (778 *a*, 6).

que la doctrine pythagoricienne ainsi présentée par Jamblique en soit sérieusement déformée. S'il y a déformation, elle ne semble guère plus grave que toutes celles qui apparaissent si nettement dans les témoignages d'Aristote sur les doctrines de ses prédécesseurs, qu'il nous rapporte en effet dans les moules ou schèmes préformés de ses propres concepts métaphysiques. Ce passage complète d'ailleurs utilement celui que nous avons reproduit plus haut (p. 185). Dans ce dernier, Jamblique met l'accent sur les oppositions *égal-inégal, semblable-dissemblable, même-autre,* et puis sur leur réduction à l'Un et à la Dyade. Or ici intervient (toujours en rapport avec les carrés et les hétéromèques) le concept de l'Illimité (ἀοριστία), et ce qu'il convient de noter, c'est que cette idée est manifestement associée à celle d'inégalité et, *par l'intermédiaire de celle-ci, à la notion de Dyade.* Le fait est d'autant plus significatif que la contrariété *égal-inégal* avait fait partie des oppositions admises par les Pythagoriciens [46].

En outre, cette page intéressante de Jamblique éclaire parfaitement la face mathématique et la face ontologique ou cosmologique de la conception pythagoricienne du Fini et de l'Indéfini rapportée par le Stagirite, et fait comprendre comment elles sont solidaires : l'Un et la Dyade remplissent des fonctions analogues dans l'ordre mathématique et dans la constitution des choses ; l'Un produit, d'une part, les nombres impairs et la série des carrés, et, d'autre part, étant le principe de l'Egalité, c'est-à-dire de la fixité et de la finitude, il doit être aussi, dans l'ordre ontologique, ce qu'on appelle le « principe formel ». La Dyade donne naissance, elle, d'abord aux nombres pairs et puis aux hétéromèques, et, en tant que principe de l'inégalité, c'est-à-dire de la variation, doit être le facteur de l'illimitation dans les choses (παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν, comme dit Aristote parlant du Pair), et leur « principe matériel ».

L'Un et la Dyade sont encore, comme nous l'avons vu, brièvement caractérisés à la p. 83 du livre de Jamblique :

46. La liste des dix couples de contraires donnée au chap. 5 du Livre A de la *Mét.* ne les contient pas tous. Elle semble avoir été établie avec l'idée de ne pas dépasser le nombre 10. A la fin du livre N., Aristote, traitant des concepts des Pythagoriciens, dit qu'ils « nous révèlent que le Bien réside dans les nombres et que c'est à la série du Beau qu'appartiennent l'impair, le droit, l'*égal* et les vertus de certains nombres » (1093 *b*, 12-14). Dants la liste des oppositions qu'on trouve chez Porphyre (*Vita Pythag.* 38 N), il y a aussi μονάς - δυάς, ἴσον - ἄνισον.

celui-là est lié, en tant que sa cause directe, à l'Egalité, celle-ci, à l'Inégalité et c'est dans ce contexte qu'elle reçoit le qualificatif d'*indéfinie* (ἀόριστος).

⁂

Il ressort donc de ces trois passages de Jamblique que la notion la plus importante pour bien comprendre notre texte de la *Physique*, serait le couple Egalité-Inégalité auquel se rattache l'opposition du Même et de l'Autre. Nous le rencontrerons dans d'autres textes néopythagoriciens. Mais, avant de les présenter, il faut faire appel à un témoignage qui fait apparaître l'importance de la notion d'inégalité chez les anciens Pythagoriciens.

Dans le IIIe livre de la *Physique*, Aristote, pour souligner la justesse de sa propre définition du mouvement, rapporte celle qui en a été donnée par « certains » (ἔνιοι). Ceux-là, mettant le mouvement et le changement ( μεταβολήν ) dans un autre genre, prétendent qu'il est altérité, inégalité et non-être (ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὄν ) ; « mais rien de cela, remarque Aristote, n'est nécessairement en mouvement, ni comme autre, ni comme inégal, ni comme non-être, et ces termes ne sont pas plus l'origine et la fin du changement que leurs opposés » (201 *b*, 18-25).

Or, dans son commentaire de ces lignes, Simplicius se réfère à un témoignage d'Eudème. D'après celui-ci, Platon aurait dit que le mouvement est le Grand et le Petit [47], le non--être et le non-uniforme (ἀνώμαλον). Mais cette opinion entraîne, selon sa manière de voir, des conséquences contraires au sens commun : l'inégal et le non-uniforme devraient se mouvoir. « Il vaut mieux, croit-il, dire, avec Archytas, que ce sont là des causes » (du mouvement). Quant à l'indéfini (τὸ δὲ ἀόριστον ), « les « Pythagoriciens et Platon le rapportent justement au mouvement » (*In Phys.* p. 341, 6-16) [48].

47. Cette expression rapportée ici à Platon, à propos du mouvement et du changement, doit être rapprochée de la formule τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον qui, dans le *Philèbe*, désigne l'Indéfini et s'applique aux changements « extensifs » et « intensifs » (24-25).

48. Ce que ce texte contient d'intéressant pour notre objet, c'est uniquement la phrase qui concerne Archytas. Ce témoignage mérite, en effet, quelque crédit, cela

**Ainsi, l'Inégal a, pour les Pythagoriciens, deux significations : l'ontologique et la mathématique, et c'est précisément dans la *Physique* d'Aristote que les deux aspects de ce concept se laissent bien saisir dans leur étroite connexion. La série des hétéromèques, où le rapport des côtés varie sans cesse, en sorte que la figure change toujours, prouve et illustre ( σημεῖον ) l'illimitation ( ἀπειρία ) inhérente aux choses, ou, autrement dit, l'indéfini du mouvement et du changement[49], et il est assez naturel qu'on**

aussi bien à cause du nom d'Eudème, qu'en raison de sa précision. L'examen de la manière même dont cette doctrine du mouvement se trouve ici présentée comme propre à Platon n'appartient pas à notre étude. Dans son ouvrage, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy* (Baltimore, 1944). Harold CHERNISS dit, entre autres, à ce sujet : « The words ἀνώμαλον in Eudemus and ἀνισότης in Aristotle allow us to recognize the doctrine of *Timaeus* 57 E-58 A ( οὕτω δὴ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν· αἰτία δὲ ἀνισότης αὖ τῆς ἀνωμάλου φύσεως, Cf. 52 D-53 A); disregarding for the time being the question as to the possible perversion of Plato's meaning in the statement of Eudemus and Aristotle, we may take it for certain that « the great and the small » here identified with motion is the space of the *Timaeus* » (p. 122). Pour l'application de cette théorie à un cas concret, cf. *Timée*, 58 *d e*.

Une brève relation doxographique touchant ce sujet est conservée chez Stobée : selon la doctrine de Pythagore, κίνησίς ἐστι διαφορότης ἢ ἑτερότης ἐν ὕλῃ ᾗ ἐστιν ὕλῃ, οὗτος πάσης κινήσεως κοινὸς ὅρος (*Ecl.* I. 18, 1) Pour la conception dynamique de la nature chez Archytas, cf. Erich FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, p. 125-127.

49. En rapprochant ce témoignage d'Eudème de notre texte de la *Physique*, on est conduit à penser à une relation de Damascius, censée contenir un fragmeut ou une trace d'un fragment d'Aristote. (*Pr*. 2. 172. 16-22 (Ruelle), cf. *Aristotelis Fragmenta Selecta* de W. D. ROSS, p. 143). Celui-ci aurait écrit dans un livre sur la philosophie d'Archytas que « Pythagore appelait la matière « autre » (ἄλλο ), en tant que fluente et devenant toujours *autre* (ὡς ῥευστὴν καὶ ἀεὶ ἄλλο γιγνόμενον) Ce document a éveillé quelques suspicions, mais il est remarquable que la dernière expression est identique à celle qu'emploie Aristote dans la *Physique* ( ἄλλο ἀεὶ γίγνεσθαι τὸ εἶδος).

Dans son *Plato and Parmenides*, F.-M. CORNFORD, qui ne rejette pas ce témoignage, dit entre autres : « It is equally possible... that ἄλλο was applied to the second element before Plato, after him we might expect to find θάτερον rather than ἄλλο » (p. 10, n. 2).

A ce sujet, il faut rappeler surtout l'opinion de A. Rostagni qui, faisant valoir le frag. 2 d'Epicharme, ce texte de Damascius, le passage 1087 *b*, 26 de la *Métaphysique* d'Aristote (pour ce passage voir *infra*, p. 429, *n*. 108) et le frag. 20 de Philolaos, dit que ces documents nous font comprendre l'origine du terme ἄλλο comme symbole de la Dualité, ou de la Multiplicité, ou de la Nature, chez les anciens Pythagoriciens (*op. cit.*, p. 43, n. 1 et p. 44 n. 1).

ait eu l'idée de ramener tout mouvement et toute variation au même principe.



Passons à d'autres documents néopythagoriciens qui peuvent éclairer notre sujet. Il convient de nous rapporter tout d'abord à Nicomaque de Gérase, à son *Introduction Arithmétique*, ouvrage que l'on considère comme une des sources les plus importantes pour l'histoire de l'arithmétique pythagoricienne avant Euclide. Evidemment, nous y trouverons des expositions semblables à celles que nous avons déjà rencontrées chez Jamblique, parce que le livre de ce dernier est un commentaire, assez libre d'ailleurs, de celui qu'avait écrit Nicomaque, mais en outre des développements assez différents de ceux de Jamblique, et dont il est sans doute redevable d'une façon plus directe à la tradition pythagoricienne [50]. Après avoir expliqué très clairement ce que sont les nombres hétéromèques (II, 17, 1) et bien souligné que les nombres dont les côtés diffèrent d'un nombre plus grand que l'unité devraient s'appeler *promèques*, il dit ceci :

Les anciens disciples de Pythagore et leurs successeurs, en considérant le nombre d'origine des séries (πυθμενικῶς) voyaient, en effet, dans la dyade l'*autre* ou l'*altérité* (ἕτερον γὰρ καὶ ἑτερότητα οἱ παλαιοὶ... κτλ) et dans l'Un, le *même* ou l'*identité* (ταυτὸν καὶ ταυτότητα) [51], l'Un et la Dyade étant les principes de toutes choses. Or, ces principes diffèrent d'une unité, en sorte que l'*autre* est originairement (σπερματικῶς) autre par la monade, et non par d'autres nombres, et c'est pourquoi, quand on s'exprime correctement, on dit d'ordinaire « autre » lorsqu'il est question de *deux* choses, et non de plusieurs. D'autre part, comme il a été montré, les impairs se trouvent être formés par l'Unité et les pairs par la Dyade. Voilà pourquoi on peut

50. Cf. *Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic,* translated into English by M.-L. D'Ooge with studies in Greek arithmetic by F.-E. Robbins and L.-C. Karpinski, *Univ. of Michigan Studies, Humanistic Series,* vol. XVI, New York, 1926. Voir les chap. VI et VII de l'introduction. Pour nos citations, nous nous sommes servi de l'édition de R. Hoche, *Nicomachi Geraseni Introductionis Arithmeticae, libri II*, Leipzig, Teubner, 1866.

51. Ce passage indique bien qu'il suffit de considérer les *nombres d'origine* de ces deux séries pour attribuer à chacun les caractères respectifs de chacune, et pour les ériger en « causes » de ces caractères.

dire justement que l'impair participe, lui, de la nature du *même* et le pair, de celle de l'*autre*. En effet, par l'addition des nombres (de chaque classe) se forment naturellement, et non par notre décret, d'une part les carrés, ceux-là par la sommation des impairs, de l'un à l'infini, et d'autre part les hétéromèques, ceux-ci par la sommation des pairs, de la dyade à l'infini. Ainsi doit-on reconnaître que le carré participe une fois encore de la nature du *même* : c'est que ses côtés sont dans un même rapport, qui reste bien semblable, immuable et fondé sur l'égalité. Au contraire, l'hétéromèque participe de la nature de l'*autre* [52]... (II, 17, 1-3).

Comme on l'aura remarqué, tout ce que Nicomaque avance à cet endroit s'applique on ne peut mieux au passage 203 *a*, 10-15 de la *Physique*, mais il est à noter :

1°) que, abstraction faite de ce qu'il dit du rôle de principes universels appartenant à l'Unité et à la Dyade, il ne touche qu'à la signification mathématique des concepts impliqués dans ces « constructions » ;

2°) qu'il ne parle pas, à ce propos, de la contrariété Limite-Illimité ;

3°) qu'il n'appelle pas la dyade-principe « indéfinie ».

Toutefois, dans les chapitres suivants, il met nettement en relief cet autre aspect de la doctrine qu'il expose :

Les physiciens et ceux qui partent des mathématiques, dit-il, appellent le Même et l'Autre les principes des choses. Il a été montré, en effet, que le *Même* s'identifie avec l'unité (τὸ ταυτὸν μὲν ὑπάρχουσα ἡ μονάς) et les impairs qu'elle façonne, et que cela vaut, à plus forte raison, pour les carrés en tant que constitués par la sommation des impairs, vu qu'ils participent de l'égalité grâce à leurs côtés. Au contraire, l'*Autre* s'identifie avec la dyade et les pairs, produits spécifiques de cette dernière, et surtout avec les hétéromèques, vu que ces derniers participent, grâce à leurs côtés, de *la première inégalité* et de *l'altérité*. Aussi est-il nécessaire de montrer comment dans le *Même* et l'*Autre* existent virtuellement, comme dans leurs principes et leurs germes, toutes les propriétés du nombre, de ses formes, de ses divisions, de toutes ses relations, etc... (II, 18, 1).

Cela est ensuite démontré en faisant voir ce que signifie la première division, celle qu'on doit considérer comme fondamentale : les carrés étant le produit de la multipli-

52 Evidemment, pour des raisons opposées, que Nicomaque n'indique pas, mais qui se présentent tout de suite à l'esprit : c'est que leurs côtés sont par définition inégaux, c'est-à-dire dans un rapport infiniment variable.

cation du nombre par sa propre « longueur », il y a lieu de les appeler « idiomèques » ou « tautomèques ». Ils admettent ainsi l'identité et l'égalité, et c'est pourquoi ils sont *définis* et *limitants* (ὡρισμενοι τε καὶ περαίνοντες). Car il n'y a qu'une seule manière d'être égal et identique. Par contre, les hétéromèques qui résultent de la multiplication du nombre par une « longueur » *autre* que la sienne (ἑτέρου μηκυνθέντος) doivent être ainsi dénommés [53] et admettre l'*altérité* ainsi que l'*infinité* et l'*illimitation* (ἀπειρίας τε καὶ ἀοριστίας). C'est de cette manière, poursuit Nicomaque, que se classent et se divisent toutes les propriétés du nombre, ainsi que les choses dans l'univers, produites en conformité avec eux, et les anciens avaient bien raison, dit-il, de commencer leur spéculation sur la nature en adoptant cette première division pour leur cosmogonie. Il invoque, ici, les noms de Platon et de Philolaos : celui-là parle, en effet, de la nature du Même et de l'Autre, et de l'essence indivisible (c'est manifestement une allusion à cette page fameuse du *Timée* 35 *a*, où il est question du mélange avec lequel va être constituée l'Ame du Monde) [54] ; celui-ci proclame que l'univers et les êtres qu'il comprend sont illimités et limitants à la fois (cf. *Vorsokr.* B. 2). Or, cette constitution, dit Nicomaque, représente une image du nombre (κατ᾽εἰκόνα τοῦ ἀριθμοῦ) tout nombre étant construit d'Un et de Dyade, d'Impair et de Pair, qui manifestent l'Egalité et l'Inégalité, l'Identité et l'Altérité, ce qui limite et l'Illimité, le Défini et l'Indéfini (.... ἐμφαντικὰ... περαίνοντός τε καὶ ἀπείρου, ὡρισμένου τε καὶ ἀορίστου, II, 18, 4).

Sans doute, la Dyade ne reçoit pas, ici, formellement, le qualificatif d' « indéfinie », mais c'est à elle que se rat-

53. Cf. le passage parallèle chez Jamblique, *loc. cit.*, p. 82, 5-10.

54. Pour les chapitres XVII-XX du livre de Nicomaque, voir l'interprétation donnée de cette doctrine des « principes » par F.-E. Robbins (chap. VII de l'Introduction, intitulé *Philosophy of Nicomachus*, surtout p. 99-102. Selon lui, les principes des nombres et des choses sont, aux yeux de Nicomaque, « le même » et « l'autre » identifiés avec la monade et la dyade. Toutefois, il ne s'agit pas, dit-il, des doctrines originales de Nicomaque, mais des idées empruntées à la conception platonicienne du « même » et de l'« autre » (ou de l'« indivisible » et du « divisible ») ainsi qu'à celle du « limitant » et du « limité » de Philolaos. Robbins ne fait pas état du passage 203 *a*, 10-15 de la *Physique*. Pour la question de l'influence possible de Platon en rapport avec les termes « même » et « autre », voir *infra* p. 403-404.

tachent, en dernier ressort, les caractères d'inégal et d'indéfini, et c'est dire que la série des hétéromèques implique effectivement la notion de δυὰς ἀόριστος.

Plus loin (II, 20, 1-2), faisant cette constatation que chaque carré devient hétéromèque si on en retranche un côté, ou si on lui en ajoute un, Nicomaque l'interprète en ce sens que l' « autre » se conçoit comme étant « plus grand » ou « plus petit » que « le même », et qu'il y a deux espèces de l'inégal.

En somme, cette présentation des principes par Nicomaque de Gerase, encore qu'elle ait dû servir de modèle à celle de Jamblique, en diffère, comme nous l'avons dit, à quelques égards. Elle est de toutes manières plus serrée et plus cohérente. Mais, ce qui frappe surtout, c'est bien l'importance qu'il accorde à la contrariété du « même » et de l' « autre ». C'est elle, pourrait-on dire, qui occupe dans ses développements la place centrale, alors que celles de l' « égal » et de l' « inégale », du « limité » et de l' « illimité » se trouvent reléguées au second plan.

⁂

On ne saurait être surpris de voir ce sujet effleuré dans les *Théologoumènes de l'Arithmétique*. A vrai dire, il n'est pas traité longuement par le rédacteur de l'ouvrage [55], et l'on ne manquera pas d'observer que les mots « égal », « inégal » n'y interviennent pas :

> C'est la monade, y lisons-nous, qui est la cause productrice des nombres absolument *semblables, identiques* et *stables*, c'est-à-dire des carrés, parce que ce sont les nombres impairs — et donc ses productions spécifiques — qui placés autour d'elle, l'un après l'autre, comme gnomons, réalisent les carrés... et quant aux nombres absolument *dissemblables*, c'est-à-dire hétéromèques, c'est la dyade qui en est la cause..... parce que, en plaçant autour d'elle, comme

55. Pour l'origine et les caractéristiques de cet écrit, attribué par certains (dont de Falco) à Jamblique, voir P.-H. Michel (*op. cit.*, p. 124-126) ainsi que l'examen de la question par F.-E. Robbins (*op. cit.*, chap. VI, p. 82-87) qui montre que cet ouvrage est une compilation fondée, si l'on met à part les citations d'Anatolius, sur les *Théologoumènes de l'Arithmétique* de Nicomaque.

gnomons, les nombres pairs [56], façonnés conformément à sa propre nature, on forme les hétéromèques successifs... (de Falco, p. 9,16).

Mais, à d'autres endroits, il est bien question de la Dyade en connexion avec le concept d'inégalité :

> Les anciens appelaient la Dyade *inégale* et aussi *défaut* et *excès* (ἄνισον τὴν δυάδα ἐκάλουν καὶ ἔλλειψιν καὶ πλεονασμόν), cela conformément à la notion de matière, puisque, manifestement, on a reconnu en elle le premier écart entre les côtés, principe de la *différence* et de l'*inégalité* (διαφορᾶς ἤδη καὶ ἀνισότητος ἀρχή,, *ibid.*, p. 11, 16-20).

Et plus loin, on lit que c'est à partir de la Dyade que la nature de l'inégalité commence à avancer à l'infini (τῆς ἀνισότητος φύσις ἐπ' ἄπειρον προιέναι μέλλουσα ἐπ' αὐτῆς ἄρχεται ἐναντιοζύγως τῇ μονάδι, *ibid.*, p. 12, 23), ce qui reporte encore notre pensée au texte de la *Physique*.

⁂

Il faut retenir aussi la caractéristique des principes des Pythagoriciens donnée par Porphyre dans la *Vie de Pythagore* (49-50), où nous retrouvons, en effet, deux couples correspondants de contraires : par l'Un les Pythagoriciens définissaient l'unité, *l'identité* et *l'égalité*, et ils y voyaient la cause de l'accord et de la sympathie entre toutes les choses, ainsi que celle de la conservation de ce qui reste identique à soi-même. Ils ramenaient, d'autre part, à la Dyade l'*altérité* et l'*inégalité*, ainsi que tout ce qui est divisible et changeant (ἐν μεταβολῇ). Cette conception y est présentée, il est vrai, dans un langage ampoulé, où l'on discerne bien une influence de Platon et d'autres encore (des expressions τοῦ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος et ἄλλοτε ἄλλως sont un écho du *Phédon*, 78 *c*, 79 *a* et *d* ; le terme μεταβολή, associé à la notion d'inégalité, rappelle le passage 201 *b*, 18-21 de la *Physique* d'Aristote. Mais il n'en reste pas moins que, sous ces formules littéraires, transparaissent assez nettement les notions qui se dégagent de la contrariété originaire : carré-hétéromèque.

56. Ce texte éclaire bien le passage 203 a, 10-15 de la *Physique* : il montre que le nombre autre que l'un, autour duquel on place aussi des gnomons est le 2, et que ces gnomons sont les pairs successifs.

Enregistrons, enfin, une relation doxographique, contenue dans le recueil de Stobée (*Ecl.* I, 1, 10). A cette page (comme cela arrive chez les doxographes) sont juxtaposés des concepts appartenant à des doctrines distinctes. Il y est question des propriétés des pairs et des impairs, les premiers étant susceptibles de la dimidiation et les seconds ne l'admettant pas [57]. Or cette exposition est interrompue par les lignes que voici :

« En outre, quand on place autour de la monade des impairs successifs, le nombre formé est toujours un carré; mais quand on ajoute semblablement les pairs, les nombres qui en résultent se trouvent tous hétéromèques et *inégaux* ; aucun d'eux n'est *également égal* (ἰσάκις ἴσος) ».

L'auteur de cette relation s'exprime, on le voit, comme si les gnomons pairs devaient être placés à l'entour de l'Un. Mais cette erreur mise à part, il lie visiblement le carré à l'égal, et l'hétéromèque à l'inégal.



Ainsi, comme il ressort bien de ces textes, qui peuvent en effet être utilisés comme commentaires pythagoriciens du passage 203 *a*, 10-15 de la *Physique* d'Aristote, l'idée d'indétermination (ἀπειρία), dont il y est question, ne se rattache pas à la parité, en ce sens que les nombres pairs, à la différence des impairs, seraient susceptibles de la dimidiation, mais à l'inégalité, marque véritablement essentielle des nombres hétéromèques, qui sont d'ailleurs, tous, en même temps des nombres pairs. Or cette équivalence de l'inégal et de l'indéfini semble avoir joué un rôle important dans les spéculations des Pythagoriciens, et c'est sur elle que doit se porter maintenant notre attention. A cet égard, le livre de Jamblique, qui traite de l'arithmétique de Nicomaque, apporte aussi quelques lumières : considérés au point de vue de la relation (πρὸς ἄλλο) les nombres admettent deux rapports qui sont les plus généraux, l'égalité et l'inégalité. La première est en quelque sorte « la juste mesure » (μετριότης) ou « la moyenne » (μεσότης), et ne comporte ni réduction ni augmentation. L'inégalité, au contraire, présente, en première division,

57. Nous avons reproduit plus haut (p. 386) une partie de ce texte.

le « plus grand » et le « plus petit » (*op. cit.*, p. 35-36) [58].

Ce n'est pas tout :

Le rapport d'égalité en tant qu'il ne comporte pas de différence et en tant qu'il équivaut à l'identité et à l'unité — puisque l'égal c'est bien le rapport de un à un — devra être d'une tout autre nature que l'inégalité et même en être le contraire... Ainsi, l'égalité aura relativement à l'inégalité le sens et la fonction de principe (ἀρχῆς λόγον ἕξει), comme, par exemple, en géométrie, l'angle droit relativement à l'angle aigu, ou, comme dans le cas d'intervalles musicaux, la mèse relativement aux sons plus aigus ou plus graves. C'est que ces grandeurs étant rapportées à quelque chose de défini et de déterminé ( ἀπό τινος ὡρισμένου καὶ πεπερασμένου ), selon le concept d'égalité, et s'écartant de cette valeur fixe dans le sens du plus grand ou de l'égal, *varient indéfiniment selon l'inégalité* (κατὰ τὴν ἀνισότητα ἐπ' ἄπειρον πρόεισιν, 43,22-44,8) [59].

Que les Pythagoriciens du IVe siècle aient pu manier de tels concepts, c'est ce qui semble suffisamment attesté par un bref passage de la *Métaphysique :* « en un sens l'angle droit est antérieur à l'angle aigu, parce que l'angle droit est déterminé et aussi en vertu même de sa définition» (ὅτι ὥρισται καὶ τῷ λόγῳ M. 1084 *b*, 7-8) [60]. Cette concep-

58. A cette page du livre de Jamblique, on peut saisir quelques résonances aristotéliciennes. On y rencontre l'idée du « relatif ». Et ce qui y est dit au sujet de la relation entre l'égalité et les vertus, et entre l'inégalité et le vice peut faire penser aux chap. 5-6 du IIe Livre de l'*Ethique à Nicomaque*. Il y a cependant des raisons de croire que c'est Aristote qui a suivi les Pythagoriciens en liant (à sa manière) les notions morales à des concepts mathématiques. Voir *infra*, p. 421, n. 97.

59. On trouve aussi dans le même contexte cette affirmation que les rapports d'inégalité naissent naturellement de celui d'égalité, qui est ainsi, comme il a été dit plus haut, un « principe » (44, 8-10). On rencontre la même conception, chez Théon de Smyrne : d'après Adraste, dit-il, le rapport d'égalité est primordial (ἀρχηγός) et l'« élément » ( στοιχεῖον) de tous les rapports et de toutes les proportions qu'ils donnent (éd. Dupuis, p. 176-177). Voir aussi Nicomaque de Gerase, *Introd. Arithm.*, I, 17, où il est traité de l'égalité et des relations d'inégalité, et où l'on trouve indiqué les cinq couples de relations d'inégalité considérés comme les plus importants. Cf. II, 1.

60. A propos de cette phrase, Ross fait l'observation que voici : « Two reasons for the priority of the right angle are given, 1) that it is definite, while the acute angle may be of any size between 0° and 90°, and 2) that it is involved in the definition of the acute angle, while the acute angle is not involved in its definition » (*Met.*, II, p. 451-452). — En ce qui touche la nature de l'angle droit, cf. Théon de Smyrne, *ibid.*, p. 166-167) : « il est déterminé par la nature de l'Un

tion de l'équivalence de l'Inégal et de l'Indéfini se laisse saisir mieux encore à un autre endroit du même ouvrage :

Il faut considérer en outre, y est-il dit, un théorème qui nous sera très utile pour une introduction à la musique : étant donnés deux nombres inégaux, si leur différence les mesure suivant certains nombres (c'est-à-dire quotients) égaux entre eux à une unité près (autrement dit $m$ et $m + 1$), le nombre plus grand étant mesuré par le quotient plus grand, et le nombre plus petit par le quotient plus petit, alors cette différence les mesurera, soit d'une *manière complète* (πληρούντως), soit *avec excès*, soit *avec défaut*. Mais, comme ce qui est complet (πλῆρες) l'est d'une seule façon, de même qu'il n'y a qu'une seule manière d'être parfait et égal — ce qui est conforme à la nature des vertus — alors que *le défaut et l'excès sont indéterminés* (τὸ δὲ ἐλλιπὲς καὶ τὸ ὑπερβάλλον ἄπειρά τε καὶ ἀόριστα) — de même que le sont les vices[61] — *cela en raison de la nature de l'Inégalité* (διὰ τὴν τῆς ἀνισότητος φύσιν), dans le cas où la mesure est complète, les nombres mesurés seront dans le même rapport que ceux selon lesquels les mesure leur différence (c'est-à-dire les quotients), le plus grand nombre sera au plus petit, comme celui qui est plus grand d'une unité à celui qui est plus petit d'une unité ; mais, dans les deux autres cas, ces nombres (c'est-à-dire les dividendes) seront, soit dans un rapport plus grands, soit dans un rapport plus petit, mais ne seront plus dans le même (*op. cit.*, p. 53)[62].

et composé de l'égal et du semblable... Tous les autres angles sont en nombre infini et indéterminé, car ils sont ou plus grands ou plus petits ». (ἐκ γὰρ ὑπεροχῆς καὶ ἐλλείψεως συνεστᾶσιν)

61. Cette formulation peut assurément faire penser à un passage de la *République* de Platon (445 c), où il est dit qu'il n'y a qu'une seule forme (εἶδος) de vertu, mais qu'il y a d'innombrables formes de vice (ἄπειρα δὲ τῆς κακίας). Il n'en reste pas moins que les Pythagoriciens devaient avoir leur manière à eux d'associer le bien à l'égal et le mal à l'inégal. Cf. *Met.* N. 1093 *b*, 12-14 et *Eth. Nic.* B. 1106 *b*, 28-35.

62. Soit $a$ et $b$ deux nombres inégaux et $a > b$, leur différence $c = a - b$. Dans le premier cas, c'est-à-dire quand les quotients sont dans le rapport $\frac{m+1}{m}$ on doit avoir $\frac{a}{b} = \frac{a}{c} : \frac{b}{c} = \frac{m+1}{m}$. C'est un rapport superpartiel.

Dans les deux autres cas, le rapport en question est plus grand ou plus petit, et il peut varier *indéfiniment*. Ceci est ensuite illustré par trois couples de nombres, dont la différence est la même, à savoir 55 et 50, 53 et 48, 58 et 53. En divisant les deux premiers par 5, on a $\frac{55}{50} = \frac{11}{10}$. Dans le second cas, le mesurage (μέτρησις)

C'est donc encore une façon de montrer que la relation d'égalité est unique en ce sens que, pour deux grandeurs, il n'y a qu'une seule manière d'être égales, alors que celle d'inégalité se traduit par une quantité illimitée de valeurs différentes.

*

Ainsi il apparaît avec une clarté suffisante comment dans les spéculation pythagoriciennes une équivalence a pu s'établir entre le Fini et l'Egal, entre l'Indéfini et l'Inégal. Et, au fond, c'est bien cette équivalence qui explique les deux autres couples correspondants de contraires : l'opposition du Semblable et du Dissemblable, ainsi que celle du Même et de l'Autre, cette dernière si bien marquée chez Jamblique et chez Nicomaque de Gérase.

En ce qui concerne la première, il est évident qu'elle a d'abord une signification mathématique. Il s'agit de figures semblables et de celles qui ne le sont pas, concepts dont les définitions sont données en tête du VI^e livre des *Eléments* d'Euclide. Dans l'*Exposition* de Théon de Smyrne on lit à ce sujet : « Parmi les nombres plans, les carrés sont tous semblables entre eux. Parmi les nombres plans qui ont les côtés inégaux, ceux-là sont semblables, dont les côtés, c'est-à-dire les nombres qui les comprennent, sont dans le même rapport » (éd. Dupuis, p. 60-61). Or, les hétéromèques selon la définition la plus restreinte, c'est-à-dire ceux dont les côtés diffèrent d'une unité, sont manifestement des rectangles dissemblables entre eux [63].

étant en défaut, le rapport $\frac{53}{48} > \frac{11}{10}$ et, dans le troisième cas, le mesurage étant en excès, le rapport $\frac{58}{53} < \frac{11}{10}$. Mais voici ce qu'il faut en outre remarquer : « Si, aux termes inégaux, on ajoute des nombres égaux, il y aura entre les nombres ainsi augmentés la même différence qu'initialement, mais le rapport entre les termes successifs ira diminuant, et d'autre part, si l'on retranche des termes inégaux un nombre égal, les nombres qui résultent de ces soustractions auront aussi la même différence qu'au début, mais leur rapport ira croissant » (*ibid.*, p. 54, 5-55, 5), Ainsi, un rapport d'inégalité engendre une infinité de rapports inégaux.

63. A propos des rectangles semblables, dont il est question chez Théon de Smyrne, voir l'ouvrage cité de P.-H. MICHEL, p. 321-322. Aux « nombres plans sembla-

Mais il en va différemment pour les contraires Identité-Altérité ou le Même et l'Autre. Ceux-là ont exclusivement une signification ontologique et peuvent être considérés dans un plus vaste contexte historique. Aussi bien des vües divergentes ont-elles été exprimées à leur sujet. D'après G. Milhaud, ils seraient du cru pythagoricien : « Le *même* et l'*autre*, ces sortes de catégories fondamentales de la pensée platonicienne, écrivait-il à propos de la série des carrés et des hétéromèques, sont à quelque degré déjà dans la plupart des catégories pythagoriciennes, et déjà avec les caractères qu'ils auront chez Platon »[64].

F.-E. Robbins estime, au contraire, que ces expressions attribuées par Nicomaque de Gérase à l'ancienne école pythagoricienne auraient leur source dans la terminologie de Platon[65].

Cette question n'est pas, certes, de celles auxquelles on répond sur-le-champ. Mais on ne saurait l'éclaircir si l'on ne tient compte d'abord de quelques points de chronologie : le plus ancien témoignage sur la signification exacte de la contrariété carré-hétéromèque, c'est bien le passage 203 *a*, 10-13 de la *Physique* d'Aristote. On doit donc admettre, en principe, que cette conception pythagoricienne aurait pu aussi se cristalliser postérieurement à Platon, et que, de toutes façons, elle ne serait pas antérieure à la dernière phase de sa pensée. Or, en quoi consisterait la dépendance possible, où elle serait, dans cette hypothèse, à l'égard de la spéculation de Platon ? Faudrait-il croire

bles », étudiés par Euclide, se rapporte le théorème suivant : Le produit de deux nombres pairs semblables est un carré (*Elém.* IX, 1 ; sa réciproque est donnée en IX, 2). « Du point de vue de l'arithmo-géométrie, dit-il, l'intérêt de ces théorèmes est qu'en faisant apparaître dans les rectangles semblables les facteurs des nombres carrés, ils corroborent l'assimilation pythagoricienne du *carré* et de *l'un*, de l'*impair* et du *limité* ».

64. *Op. cit.*, p. 117-118.

65. « The other », « difference », « the same » and « sameness » are Platonic terms, rather than early Pythagorean. They would have been included as opposites in the lists of such as that preserved by Aristotle in *Met.*, I, 5 ; but they do not occur there... « The same » and « the other » (ταὐτόν, θάτερον ) may be seen in a Platonic context in the famous account of the making of the world-soul, *Timaeus*, 35 A... and are generally considered to be Pythagorean at least in ultimate origin. Plato, however, was undoubtedly the one who contributed most to the vogue of these particular terms. Nicomachus's present statements, then, may reasonably by regarde as in accord with later Pythagoreanism which was strongly influenced by Plato » (*op. cit.*, p. 254, n. 2).

que les Pythagoriciens prenant connaissance de la doctrine du *Sophiste* ainsi que de celle du *Philèbe* et du *Timée*, avaient eu l'idée d'élaborer leur « propre » doctrine des principes et qu'ils l'avaient dégagée (par un coup heureux d'intuition) de la comparaison des carrés et des hétéromèques ? Dans ce cas, assurément, ils eussent été inspirés par la pensée de Platon. Mais comment ne pas reconnaître ce qu'il y a d'invraisemblable dans une telle supposition ? Dira-t-on que cette influence se bornerait à un point seulement, et que Platon n'aurait fourni aux Pythagoriciens que les notions du Même et de l'Autre ? Cette objection porte aussi à faux. Quand on regarde les deux séries de figures, les contraires ταὐτόν-ἕτερον s'imposent tout de suite à l'esprit, et ce qui en suggère, d'ailleurs, la présence, c'est aussi ce terme ἑτερόμηκες.

A la vérité, les Pythagoriciens n'avaient nul besoin de lire le *Sophiste* et le *Timée* pour mettre en lumière cette opposition[66]. De plus, ce qui permet de penser que cette doctrine est indépendante de la philosophie de Platon et qu'elle lui serait peut-être antérieure, c'est le fait que la contrariété carré-hétéromèque figure dans la liste des opposés pythagoriciens, rapportée par Aristote dans son exposition des théories antérieures à la « pragmateia » de Platon, et que la notion d'Inégal était, comme l'atteste Eudème, associée à celle de mouvement et de changement dans la spéculation d'Archytas. Cependant il est juste d'admettre que c'est bien par l'influence du *Timée* qu'on peut expliquer la tendance observable chez Nicomaque de Gérase (et par suite chez Jamblique) à mettre en relief le couple le Même-l'Autre et à laisser à l'arrière-plan les autres couples correspondants.

Ces brèves remarques concernant les influences doctrinales possibles sur la formation de la doctrine pythagoricienne des principes, pourraient être, semble-t-il, confirmées par celles qu'il y a lieu de faire à propos de l'un des thèmes caractéristiques de la spéculation d'Aristote : il s'agit de ce qui est dit au livre Γ de la *Métaphysique* au

66. Le passage de ἄλλο à ἕτερον comme de ἕν (sous-ent. « *toujours* une », c'est-à-dire toujours « *une forme* ») à ταὐτόν peut se faire spontanément et intuitivement. Cette constatation est suggérée par la seule inspection des deux séries de nombres. D'ailleurs l'arithmétique pythagoricienne, comme le dit très justement P.-H. Michel, est visuelle avec une tendance à figurer plutôt qu'à définir, « à montrer plutôt qu'à démontrer » (*op. cit.*, p. 339).

sujet des différentes espèces de l'Etre. Ayant établi qu'une science génériquement une traitera de toutes les espèces de l'Etre en tant qu'être, et ses divisions spécifiques, des différentes espèces de l'Etre (1003 *b*, 20-22), et montré que l'Un et l'Etre sont au fond identiques (*b*, 22-23), si bien qu'autant qu'il y a d'espèces de l'Un, autant il y a d'espèces de l'Etre, Aristote apporte certaines précisions sur la science ayant pour objet d'étudier l'essence de ces différentes espèces : elle portera, dit-il, sur l'*Identique* et le *Semblable*, et les autres espèces de l'Un (ou de l'Etre) de cette sorte, ainsi que sur *leurs opposés*. Presque tous les contraires, ajoute-t-il, se réduisent à cette opposition principale, c'est-à-dire celle de l'Etre et du Non-Etre, et de l'Un et du Multiple [67]. C'est là qu'Aristote se réfère à l'étude faite sur ce sujet dans le *Choix des Contraires* [68]. Ensuite (1004 *a*, 9-20), en soulignant que l'étude des opposés relève d'une seule science, et que la Multiplicité est opposée à l'Un, et en marquant bien ce qui distingue la négation de la privation, il déclarera que « les contraires des notions que nous avons énumérées, tels que l'*Autre*, le *Dissemblable*, l'*Inégal* et autres modes de ce genre, dérivés soit de ces notions, soit du Multiple et de l'Un, rentreront dans le domaine de la science dont nous avons parlé » [69].

En lisant ces lignes, on doit penser, certes, aux opposés des Pythagoriciens. Nous les retrouvons ici, en effet, mais situés dans un autre contexte spéculatif, chargés d'une tout autre signification et, pour ainsi dire, sublimés et « rationalisés » à un degré supérieur. Cette impression sera d'ailleurs renforcée par d'autres passages de ce même chapitre. Un peu plus loin, Aristote souligne encore une fois que « tous les contraires se ramènent à l'Etre et au Non-Etre, à l'Un et au Multiple ; ainsi le *repos* appartient à l'Un, le *mouvement* à la Multiplicité » (1004 *b*, 27-29). Ici, nous touchons à la liste des dix opposés pythagori-

67. Ls autres contraires s'y ramènent », note J. Tricot dans son commentaire. « Le Semblable et l'Egal tombent sous l'Un, le Dissemblable et l'Inégal, sous de Multiple », p. 182, n. 1.

68. Il est difficile de savoir s'il s'agit d'un traité séparé perdu ou d'un chapitre du *De Bono*. Voir à ce sujet W. D. Ross, *Met.* I., p. 259.

69. A ce développement il faut rattacher les lignes suivantes du livre I, 3 : « A l'Un appartiennent, ainsi que nous l'avons décrit dans notre division des contraires, le même, le semblable et l'égal, et à la pluralité, l'autre, le dissemblable et l'inégal » (1054 *a*, 29-32).

ciens : il y a d'un côté l'Un, le repos (ἠρεμοῦν) et le carré, et dans la colonne opposée le multiple (πλῆθος), le mouvement (κινούμενον) et l'hétéromèque. Mais pourrait-on vraiment soutenir que ces hautes spéculations d'Aristote avaient influencé les Pythagoriciens pour leur conception des principes ? Et n'est-ce pas plutôt le contraire qu'il faut admettre. Aristote, comme Platon, devait être familiarisé avec ces oppositions « fabriquées en séries » par les Pythagoriciens [70] et les utiliser, chacun à son gré, en les introduisant dans des contextes d'idées différents, où elles se chargeaient d'autres significations et accusaient d'autres nuances.

⁂

Cependant, ce qui importe le plus à notre point de vue, c'est de constater que *la série des carrés et celle des hétéromèques impliquent avant tout l'opposition de l'Un et de la Dyade*. En caractérisant « l'arithmétique figurée » et en montrant qu'elle contenait en elle les germes d'une géométrie et d'une algèbre, P.-H. Michel observe, entre autres, que « la généralisation du calcul, sous quelque forme que ce fût, était une nécessité, à laquelle répondaient les figures de l'arithmo-géométrie, ensemble de points susceptibles de se développer par croissance gnomonique et propres à faire apparaître les *pythmènes*. Sur ces « nombres de base » (*numeri fundamentales*), les plus voisins de l'unité parmi ceux qui jouissent d'une propriété donnée, le mathématicien pouvait établir des raisonnements valables pour tous les autres nombres de la même famille » [71]. C'est donc en tant qu'ils reportaient sur ces nombres fondamentaux, l'Un et le Deux, les propriétés révélées par la série des carrés et celle des hétéromèques (Nicomaque emploie, dans un passage cité, l'expression

70. Abstraction faite des autres points de vue sous lesquels elle peut être considérée, la table des oppositions présentée dans *Met.* A. 5 a bien les caractères d'une construction ressortissant, comme d'autres productions de la pensée pythagoricienne (comme aussi la démonstration de l'infini dans les choses par la série des hétéromèques !) à la mentalité archaïque, à un « âge de l'intelligence » qu'on ne doit pas confondre avec celui de la pensée rationnelle et logique. C'est avec raison que J. E. Raven attire l'attention sur les incohérences qu'on trouve dans les conceptions pythagoriciennes (*op. cit.*, p. 129).

71. *Op. cit.*, p. 649-650.

πυθμενικῶς θεωρεῖν), que les Pythagoriciens devaient en arriver tout simplement à les considérer comme *source* de ces propriétés et par suite à les ériger en « principes ». La Dyade devenait la *cause* de l'inégalité et de l'altérité, ainsi que de la variation et de l'indétermination, la monade, celle de l'égalité et de l'identité, de la fixité et de la détermination. Mais notons-le bien : l'indétermination dont la Dyade était le principe avait sa source dans l'inégalité qu'elle exprimait et symbolisait en même temps, d'ailleurs, que son équivalent, l'altérité [72]. Autrement dit, c'est pour cette raison et à ce titre, que la dyade ainsi caractérisée pouvait recevoir le qualificatif *d'indéfinie*.



Or, lorsque l'on donne cette interprétation aux lignes 203 *a*, 10-15 de la *Physique* d'Aristote, on est bien porté à se demander s'il est juste de repousser comme dépourvues de fondement les différentes relations d'auteurs anciens, suivant lesquelles les Pythagoriciens posaient comme principes des choses l'Un et la Dyade indéterminée, d'y voir un effet de la confusion avec la Dyade de Platon, et de prétendre que les Pythagoriciens se l'ont appropriée. Peut-on écarter, en particulier, comme un témoignage suspect, ce que rapporte là-dessus Théophraste ? D'après lui, « Platon et les Pythagoriciens... opposent en quelque sorte l'Un et la Dyade indéfinie, qui est la source de l'illimitation, du désordre et, pour ainsi dire, de l'absence de forme en général » (καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσιν τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός, ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ' αὑτήν, (*Metaph. a* 27). En effet, au lieu de rejeter tous ces témoignages comme sans valeur, ne vaut-il pas mieux admettre, fût-ce provisoirement, qu'ils peu-

72. Dans plus d'un texte néopythagoricien, on trouve même l'altérité directement associée à la Dyade :

On lit chez Théon de Smyrne : ἡ ἀόριστος δυάς, ποιότη οὖσα ἑτερότης μονάδος (éd. Dupuis, p. 38) ; dans les *Théologoumènes de l'Arithmétique :* ἔτι τὴν ὕλην τῇ δυάδι προσαρμόττουσιν οἱ Πυθαγόρειοι· ἑτερότητος γὰρ ἐκείνη μὲν ἐν φύσει (de Falco, p. 7) ; chez Sextus Empiricus : καὶ ταύτην κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην μονάδα νοεῖσθαι, ἐπισυντεθεῖσαν δ'ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα ἀποτελεῖν τὴν καλουμένην ἀόριστον δυάδα (*Adv. math.* X, 261).

vent répondre à la « réalité historique » [73], surtout étant donné le peu de lumières que nous avons sur la Dyade de Platon (sur ce point, on reste généralement dans le vague), et parce qu'il est vraisemblable *a priori* que cette dernière n'était pas absolument identique à celle des Pythagoriciens. Voilà la question que nous essaierons maintenant d'éclaircir.

## IV

Comme on l'a vu, la dyade indéfinie qui semble bien appartenir en propre aux Pythagoriciens est essentiellement une « dyade de l'inégalité ». C'est l'inégalité, en effet, qui est de par sa nature indéfinie, parce qu'elle est un rapport qui peut prendre manifestement une infinité de valeurs : *a* et *b* symbolisant deux nombres entiers, leur rapport varie indéfiniment. Nous avons donc affaire à une notion bien nette d'Indéfini (ἀόριστον, ἀπειρία) et, à son sujet, il ne sera pas inutile de nous rapporter à une page de la *Métaphysique*, où il est question du Relatif :

> Le Relatif (πρός τι), y lisons-nous, se dit comme du double à la moitié, du triple au tiers, et, en général, de ce qui est plusieurs fois dans une autre chose à ce qui est contenu plusieurs fois dans une autre chose, et aussi de l'excès (ὑπερέχον) au défaut (ὑπερεχόμενον); d'autre part, comme de ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé...
> Les relations de la première espèce sont des relations numériques, indéterminées ( ἁπλῶς ), ou déterminées soit par rapport aux nombres eux-mêmes, soit par rapport à l'unité. Par exemple, le double (διπλάσιον) est dans une relation numérique déterminée avec l'unité, tandis que le multiple (πολλαπλάσιον) est dans une relation numéri-

73. Sans chercher à donner la liste complète des documents où la dyade indéfinie, en tant qu'opposé de l'Un, est attribuée aux Pythagoriciens, il y a lieu de signaler en outre les suivants : ALEXANDRE POLYHISTOR, D.L. VIII, 24 ; SEXTUS EMP. *adv. math.* X, 261 et *Pyrrh.* III, 153-154; EUDORE chez SIMPLICIUS, *In Phys.* (éd. Diels), p. 181, 7-30; Ps. PLUTARQUE, *De vita et poesi Homeri*, 145; STOBÉE, *Ecl.* I. 2, 29 (cf. Aet. Plac. I, 7); *Ecl.* I 10, 12 (cf. Aet. Plac. I, 3, 8); SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 151.

que avec l'unité, mais non déterminée (κατ' ἀριθμὸν πρὸς ἓν οὐχ ὡρισμένον δέ). *Ce peut être telle ou telle relation.* — La relation du sesquialtère (ἡμιόλιον, c'est-à-dire 3/2) au sous-sesquialtère (ὑφημιόλιον, c'est-à-dire 2/3 est une relation de nombre à nombre (κατ' ἀριθμὸν πρὸς ἀριθμὸν ὡρισμένον), la relation de superpartiel (ἐπιμόριον, c'est-à-dire $\frac{n+1}{n}$) à sous-superpartiel (ὑπεπιμόριον, c'est-à-dire $\frac{n}{n+1}$) est indéterminée (κατὰ ἀόριστον), comme la relation du multiple avec l'unité. — La relation de l'excès au défaut (τὸ δ' ὑπερέχον πρὸς τὸ ὑπερεχόμενον) est une *relation numériquement tout à fait indéterminée* (ὅλως ἀόριστον κατ' ἀριθμόν), car *le nombre est commensurable* (ὁ γὰρ ἀριθμὸς σύμμετρος), mais pour les grandeurs incommensurables aucun nombre ne peut les exprimer (κατὰ μὴ σύμμετρον δὲ ἀριθμὸν λέγονται)[74] (1020 *b*, 26-1021 *a*, 6 ; cf. trad. J. Tricot).

Aristote distingue donc ici plusieurs sortes de relations. Mais, de quelque façon que l'on interprète sa classification[75], on voit qu'il oppose les relations numériquement définies à celles qui sont indéterminées, et qu'il subdivise ensuite ces dernières en distinguant les rapports qui sont *totalement indéterminés*. Comme le dit Ross, la distinction entre ἁπλῶς (ou κατ' ἀόριστον, sc. ἀριθμόν) et ὡρισμένως (ou κατ' ἀριθμὸν ὡρισμένον) est celle qu'il y a entre le type général de rapport qui demande, pour être exprimé, l'emploi d'une variable (c'est-à-dire d'un signe algébrique) et un rapport défini qui est exprimé en nombres déterminés. Ainsi le rapport de un à double et ceux de $\frac{3}{2}$ et de $\frac{2}{3}$ sont des relations numériquement déterminées, alors que le rapport superpartiel $\frac{n+1}{n}$ et son contraire[76], de même

74. Pour cette phrase corrompue, on suit généralement la correction proposée par Apelt : κατὰ μὴ συμμέτρων δὲ ἀριθμοὶ οὐ λέγονται. D'après Ross, elle peut être améliorée, si, en adoptant la leçon du $A^b$ on lit συμμέτρου, au lieu de σύμμετρον (*Met.* I, p. 329).

75. Voir le commentaire de cette page donné par Ross, *ibid.*, p. 328.

76. On remarquera que ce rapport est le même que celui qui marque les hétéromèques (ou, si l'on veut, les rectangles dont les côtés diffèrent d'une unité). La

que le multiple dans sa relation avec l'unité, sont indéterminés en tant qu'ils impliquent une variable. Mais ce mot « indéterminé » signifie autre chose encore : il s'applique aussi aux rapports incommensurables, c'est-à-dire ceux qui ne se laissent pas traduire par des nombres.

⁂

C'est la distinction de ces deux sens du mot ἀόριστος qui commandera désormais notre enquête sur la théorie platonicienne des principes. Et, en abordant ce sujet, nous nous reporterons une fois encore au passage 203 *a*, 10-15 de la *Physique*. Dans la phrase suivante, Aristote oppose, en effet, à la conception de l'Illimité des Pythagoriciens, celle de Platon : « Pour Platon, au contraire, il y a deux infinis, dit-il, le Grand et le Petit » (*a*, 15-16) [77], et cette indication, il la précisera plus loin en écrivant : « ...Platon, lui aussi, a imaginé une dualité dans les infinis à cause de ce dépassement de tout et de ce progrès à l'infini que l'on voit par augmentation et réduction » (ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξην δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν, 206 *b*, 27-29). Enfin, laissant pour l'instant de côté les autres témoignages d'Aristote sur ce sujet, rappelons aussi le texte bien connu du premier livre de la *Métaphysique*, où le Stagirite souligne expressément que « remplacer l'Infini, conçu comme simple, par une Dyade, et constituer l'Infini avec

dyade fondamentale en tant que déterminée s'exprime par le rapport $\frac{1+1}{1}$ (ou par un rectangle dont un côté égale 1 et l'autre, 2). Mais, à vrai dire, c'est la formule $\frac{n+1}{n}$ qui traduit le mieux sa nature : sous cette forme, elle apparaît en effet comme principe d'indétermination. Chez Théon de Smyrne, le « premier » 2 (c'est-à-dire le 2 comme « nombre de base » de la série) étant représenté par deux unités αα, forme une figure hétéromèque parce qu'elle en a 2 en longueur et 1 en largeur (éd. Dupuis, p. 52-53).

77. Cf. les remarques que fait sur le passage tout entier 203 *a*, 1-6 Harold Cherniss, *op. cit.*, p. 104-107. «Aristotle.... note-t-il, by his attribution of «two infinites» to Plato in 203 A 14-16 must mean to identify τὸ μέγα with his own « additive infinite » and τὸ μικρόν with his « infinite by division » (p. 105).

le Grand et le Petit, c'est là une opinion qui est propre à Platon » (τὸ δ' ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον, A. 987 *b*, 25-27).

Or, dans son ouvrage sur la théorie platonicienne des Idées [78], Ross, après avoir observé à propos des termes dont s'est servi Aristote, que ce n'est pas la formule « le Grand et le Petit », mais plutôt l'expression le « Grand et Petit » qui répond à la pensée de Platon, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de deux principes, mais d'un seul ayant deux caractéristiques, déclare que, pour cette question, la meilleure indication se trouve dans le passage 206 *b*, 27 de la *Physique*, et rappelle qu'une explication semblable a été donnée par Hermodore, cité dans le commentaire de la *Physique* de Simplicius [79]. « Nous devons, toutefois, ajoute-t-il, nous tourner vers Platon lui-même. Nous avons trouvé, dans le *Philèbe*, la distinction entre l'Illimité et la Limite... l'Illimité y est caractérisé par les expressions le « plus » et le « moins », et « plus grand », « plus petit ». (24 *a* 9 ; *c* 5 ; 25 *c* 9) » [80].

En effet, le témoignage d'Aristote sur le dernier platonisme nous fait songer en tout premier lieu au *Philèbe*. Traitant de l'ἄπειρον en tant que contraire du πέρας (24 *a* sq.), Socrate en donne comme exemple ce qui se trouve « plus chaud » ou « plus froid », en soulignant bien que ces notions, et d'autres analogues, n'admettent pas l'idée de limite, pas plus que celle de *quantité définie* (τὸ ποσόν), parce que la nature ou vertu du *plus* et du *moins* (τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον), immanente à ces processus, en empêche toujours l'achèvement. Le « plus chaud », le « plus froid » n'existeraient plus, dit Socrate, une fois reçue la *quantité définie*, car « plus chaud » et « plus froid » vont toujours de l'avant et jamais ne demeurent, mais la *quantité définie* est arrêt, cessation de tout progrès. « A ce compte, *et* le plus « chaud » *et* son contraire se révéleraient donc infinis» (κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ἄπειρον γίγνοιτ' ἂν τὸ θερμότερον καὶ τοὐναντίον ἅμα.24 *d*, trad. A. Diès).

78. Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, p. 184.

79. Voir *infra*, p. 426.

80. Dans son introduction au *Philèbe* (Cambridge, 1897), R.G. Bury, disait en parlant de l'ἄπειρον : « This genus may also be termed the Great and the Small in the first or strictly mathematical sense, when used of spatial magnitudes, and the More and Less, or Excessive and Defective, when used of things in the qualitative or intensive aspect », p. XLII.

C'est bien le passage du *Philèbe* qui semble s'accorder (sur un point) avec ce que dit Aristote sur le principe d'Indéfini chez Platon : il nous fait comprendre comment à l'Indéfini « pris en bloc » se substitue un Indéfini à face double, et notamment sous la forme du « plus » et du « moins ». Et, en même temps, l'opposition, si bien marquée entre cet Infini et la Limite ou *quantité définie*, permet de croire qu'il peut s'agir de la relation d'Excès à Défaut « totalement indéterminée » — suivant l'expression qui figure dans la *Métaphysique* Δ, c'est-à-dire celle d'incommensurabilité. Les autres développements de Platon sur la Limite et l'Illimité confirment, en effet, cette supposition. Ayant caractérisé la Limite comme genre dans lequel il faut faire entrer « d'abord l'égal et l'égalité, puis, après l'égal, le double et tout ce qui se comporte comme nombre à nombre et mesure à mesure » (25 *a b*), et ensuite le genre de l'Infini, comprenant les différents *opposés* « précédemment rangés sous l'unité de cette nature qui accepte le *plus* et le *moins* » (25 *e* et cf. 24 *e* — 25 *a*), Socrate, pour faire mieux comprendre ce qu'est le « genre mixte », explique encore une fois la signification de la Limite : la « famille » qu'elle forme, « c'est celle de l'égal et du double et tous facteurs qui, *mettant fin à l'opposition mutuelle des contraires, les rendent commensurables* et les harmonisent en y introduisant le nombre » (... καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται 25 *d e*, trad. A. Diès). Ainsi, il est hors de doute que l'infini caractérisé comme ce qui admet le plus et le moins consiste dans la relation d'incommensurabilité [81]. Avant de devenir commensurable,

81. Sur cette question cf. notre étude *La musique et la conception du réel dans le Philèbe*, Rev. Philos. 1951, p. 39-60; d'autre part, nous y avons touché indirectement dans un article, *Sur la théorie des couleurs et des saveurs dans le* De Sensu *aristotélicien*. R.E.G., t. LVII, 1954, p. 355-390 (voir l'Appendice p. 385).

Cf. Zelijko Markovic, *La théorie de Platon sur l'Un et la Dyade indéfinie, et ses traces dans la mathématique grecque*, Revue d'Histoire des Sciences, t. VIII, 1955, p. 289-297. L'auteur admet tout d'abord qu'une forme de cette théorie se trouve ébauchée dans le *Philèbe*, où la Dyade indéfinie figure sous l'aspect des couples d'opposés dont le type est le plus et le moins, le rôle de l'autre principe étant attribué au genre de la Limite, et cherche à montrer que les traits essentiels de cette conception, ainsi que la terminologie correspondante, se retrouvent dans la philosophie mathématique grecque postérieure, entre autres, à propos du problème de la détermination de l'angle droit. C'est dans le commentaire de Proclus au 1er

les contraires doivent être, c'est bien évident, incommensurables.

⁂

En outre, on doit rapprocher de cette page du *Philèbe* (25 *a* — 26 *b*) ce qui est dit dans le *Politique* au sujet de la « métrétique ». Dans ce dialogue, Platon envisage, en connexion avec le thème principal, deux sortes de métrétique, et montre tout d'abord, que, d'une manière générale, elle s'applique à la relation d'*excès à défaut* (τήν τε ὑπερβολὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν, πάσης ὑπεροχῆς τε καὶ ἐλλείψεως, 283 *cd*). Il faut distinguer, cependant, la métrétique ayant pour objet de rendre commensurable le *plus* et le *moins*, et celle qui les rapporte à la « juste mesure » (οὕτω καὶ νῦν τὸ πλέον αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσαναγκαστέον γίγνεσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν· 284 *b c*). Evidemment, c'est bien le premier rapport qui nous intéresse ici. Comme on le remarque tout de suite, 1°) l'inégalité se trouve désignée à cette page, non seulement comme excès et défaut et comme le plus et le moins (τὸ πλέον καὶ ἔλαττον) mais aussi comme le Grand et le Petit (οὐσίας καὶ κρίσεις τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ θετέον, 283 *e*); 2°) ce rapport avant d'être déterminé relativement à la « juste mesure », doit être rendu commensurable, et c'est dire qu'il est conçu en effet comme incommensurable (μεῖζόν τε ἅμα καὶ ἔλαττον μετρεῖσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν, 284 *d*). La même division est présentée par Platon encore autrement, mais aussi de façon de faire apparaître la notion de commensurabilité. Il met dans une même classe « tous les arts pour qui le nombre, les longueurs, profondeurs, largeur, épaisseurs se mesurent à leurs contraires » (... τέχνας ὁπόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ παχύτητας πρὸς τοὐναντίον μετροῦσιν, 284 *e*, trad. A Diès).

Toutes ces formulations prennent sans doute du relief, leur signification mathématique se confirme, quand on les confronte, d'une part, avec la page citée du *Philèbe* et, d'autre part, avec le développement donné par Platon

Livre des *Eléments* d'Euclide qu'il y a, dit-il, le plus de traces de cette conception générale de la Limite et de l'Illimité, de l'Un et de la Dyade indéfinie. Les termes commensurable, incommensurable, n'interviennent pas dans cet article.

dans les *Lois* sur les incommensurables, — opposition des μετρητά et ἄμετρα — et qui a trait précisément à la première sorte de métrétique (819 *a* — 820 *e*). Il reste donc que, dans le *Politique*, le rapport « du Grand et du Petit » est présenté (indirectement) comme incommensurable [82].

Or, s'il en est ainsi, il y aurait, semble-t-il, une différence fondamentale entre la Dyade de Platon et celle que se sont attribuée les Pythagoriciens. Cette dernière n'a rien à voir avec l'incommensurabilité ; elle se présente, en effet, comme symbole de l'inégalité, et c'est à ce titre qu'elle est la cause ou principe de l'indétermination, l'inégalité pouvant varier à l'infini, sans que ses termes soient incommensurables, comme on le voit dans la variation des côtés caractéristiques des nombres hétéromèques. Aussi est-il aisé de comprendre que des expressions telles que Grand et Petit, Excès et Défaut, Surpassant et Surpassé, Inégal, en tant qu'applicables à des rapports incommensurables aussi bien qu'à ceux qui sont commensurables [83], aient dû donner lieu à des confusions...



Mais cette interprétation doit être encore précisée par le recours à d'autres documents, et, à cet effet, il faut pren-

82. Il faut noter que les concepts de l'incommensurable et du commensurable ne sont pas absents de la cosmologie du *Timée* : avant la formation du monde, tous les éléments se comportaient *sans raison* et *sans mesure* (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως) (dans son Commentaire sur le *Timée*, A.E. TAYLOR fait remarquer que ἀλόγως veut dire « without ratio » (p. 357, cf. *Rep.* 534 *d* : expression ἄλογοι γραμμαί), et c'est seulement grâce au Dieu qu'ils ont reçu « leurs figures, par l'action des Idées et des Nombres » (53 *b*). En effet, comme le dit Timée, en résumant l'œuvre du Démiurge : ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὑτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι, 69 *b*). La page 819-820 des *Lois* témoigne aussi de l'importance que Platon attachait aux concepts de μετρητά et ἄμετρα, 820 *c*).

83. Ainsi, par exemple, on peut parler d'Inégalité, du Grand et du Petit, d'Excès et de Défaut aussi bien à propos du rapport 1:2, celui de la dyade hétéromèque, qui « manifeste », selon les Pythagoriciens, la « première » inégalité et la « première » notion de l'altérité, que lorsqu'il s'agit d'un rapport incommensurable, comme celui entre la diagonale et le côté du carré, qui, pour le côté 1, est, on le sait, $1 : \sqrt{2}$. Dans les *Eléments* d'Euclide, la définition qui donne la méthode générale pour vérifier l'incommensurabilité de deux longueurs commence ainsi : « Ἐὰν δύο μεγεθῶν ἐκκειμένων ἀνίσων... κτλ » (X, 2).

dre en considération les renseignements sur la Dyade de Platon qu'on trouve à la source même à laquelle on puise des lumières sur cette notion, c'est-à-dire dans les derniers livres de la *Métaphysique* d'Aristote, ayant surtout pour objet la critique de la doctrine platonicienne des nombres idéaux et de leur génération à partir des « principes ». Naturellement, au point de vue où nous nous plaçons, il est tout à fait superflu de nous étendre ici même sur la signification de cette critique et sur sa valeur de « témoignage ». Tant pour l'ensemble de ces développements que pour les points de détail, nous nous appuierons principalement sur l'ouvrage fondamental de Léon Robin, remarquable par la pénétration et la rigueur avec laquelle l'exposition d'Aristote est analysée et présentée [84]. Nous ne nous attacherons d'ailleurs qu'à des textes propres à nous renseigner sur la nature même de la Dyade, principe de l'Indéfini chez Platon, c'est-à-dire sur la manière dont elle devait être véritablement conçue, et sous cette rubrique on peut bien ranger les passages dans lesquels la production (ou « naissance ») de la « première » Dyade (c'est-à-dire de la Dyade « idéale ») est présentée comme résultant de l'*égalisation* de la Dyade indéfinie :

Ainsi, au chapitre 7 du livre M, il est dit entre autres :

> Si les unités sont inadditionnables (ἀσύμβλητοι), et inadditionnables en ce sens que toute unité est inadditionnable avec toute autre unité, alors le nombre ainsi constitué ne peut pas être un nombre mathématique... Il ne peut être non plus le Nombre idéal, car la Dyade idéale ne sera pas première à la suite de l'Un et de la Dyade indéfinie, et elle ne sera pas suivie par les nombres désignés dans leur ordre de consécution, deux, trois, quatre. En effet, les unités (μονάδες) de la Dyade première sont engendrées simultanément, soit, comme le premier représentant de la théorie l'a soutenu [85], qu'elles résultent de l'*égalisation des termes inégaux* (ὥσπερ ὁ πρῶτος εἰπὼν ἐξ ἀνίσων (ἰσασθέντων γὰρ ἐγένοντο), soit qu'elles procèdent d'une autre manière. Si l'on suppose maintenant que, de ces unités de la

84. *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris Alcan, 1908. Il va de soi que nous ne saurions nous étendre ici sur le « témoignage » d'Aristote concernant le dernier platonisme. Pour le cadre général dans lequel se place le problème par nous étudié, voir en particulier l'ouvrage cité de Harold CHERNISS, et notamment le chapitre intitulé *The material substrate*, p. 83-173.

85 On admet que ὁ πρῶτος εἰπών, dont parle Aristote, n'est autre que Platon. Cf L. ROBIN, *op. cit.*, p. 638 ; W.D. ROSS, *Met.* II, p. 435-436.

Dyade l'une est antérieure par rapport à l'autre, elle sera aussi antérieure à la Dyade formée de ces deux unités, car lorsqu'une chose est antérieure et une autre postérieure, le composé de ces deux choses est antérieur à l'une et postérieur à l'autre. » (1081 *a*, 16-29) [86].

La critique qu'Aristote adresse à la conception ainsi par lui exposée consiste, comme on le voit, à montrer que si les unités sont inadditionnables, la dyade et par suite les autres nombres de la série naturelle ne se constitueront pas, quelque hypothèse qu'on admette [87]. Mais, pour nous le point le plus important, c'est ce mode de production de la Dyade, attribué ici nommément à Platon.

Dans un passage ultérieur, Aristote lui consacre plus d'attention et l'examine en lui-même. Il fait d'ailleurs là-dessus quelques observations assez étranges [88].

De plus, est-ce que chaque unité procède de l'*égalisation du Grand et du Petit* (ἐκ τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ ἰσασθέντων) ou bien, parmi les unités, les unes viennent-elles du Petit, et les autres, du Grand ? Dans ce dernier cas, chaque unité ne vient pas de tous les éléments du nombre, et les unités ne sont pas non plus indifférenciées, puisque dans les unes, c'est le Grand, dans les autres, c'est le Petit que l'on trouvera... Si, au contraire, on admet que chacune des deux unités de la Dyade en soi vient de l'*égalisation du Grand*

86. Pour nos citations, nous avons suivi la seconde édition de la *Méthaphysique* d'Aristote, traduite et commentée par J. Tricot, Paris, Vrin, 1952.

87. Voir pour ce texte les explications de Robin, *op cit.*, p. 335-337, n. 285, II et III. « Toutes les unités, dit-il, étant inadditionnables, sont engendrées simultanément à partir des principes, de sorte que chaque nombre existe d'un seul coup, et ne se constitue pas à la suite d'un autre suivant l'ordre de leur consécution ; ce qui revient à dire qu'il n'y a plus de nombres. Si maintenant, au contraire, on veut que ces unités inadditionnables soient, non pas simultanées, mais antérieures les unes par rapport aux autres, alors l'existence du Nombre idéal sera encore impossible, parce qu'il sera lui-même, en tant que composé d'éléments antérieurs et postérieurs, inadditionnables, postérieur aux uns et antérieur aux autres »... (p. 337).

Ross s'écarte de cette interprétation (conforme à celle d'Alexandre), en soulignant que, pour Aristote, « l'inadditionnabilité » (*incomparability*) implique le contraire de la simultanéité et en proposant de lire, en ligne 25, ἐπεί au lieu de ἔπειτα, ce qui le conduit à donner un tour différent à l'argumentation dont il s'agit (*Met.* II, p. 435).

88. Commentant ce passage, Ross fait remarquer que la polémique d'Aristote contre le principe matériel des nombres repose sur une représentation inexacte de la vraie nature de la Dyade indéfinie du Grand et du Petit. Cette expression ne signifie pas deux principes différents, mais une seule entité avec des puissances opposées (*ibid.*, p. 446).

*et du Petit* (ἐξ ἀμφοτέρων ἐστὶν ἰσασθέντων), comment la Dyade en soi sera-t-elle une réalité une, alors qu'elle provient du Grand et du Petit ? En quoi différera-t-elle de l'unité ? De plus, l'unité est antérieure à la Dyade, car l'unité disparaissant, la Dyade elle-même disparaît. L'unité doit alors être nécessairement l'Idée d'une Idée, puisqu'elle est antérieure à l'Idée de la dualité. De quoi donc dérive-t-elle ? Pas de la Dyade indéfinie, car celle-ci était génératrice de la dualité [89] (1083 *b*, 23-36).

Ici, de même, ce qu'il importe avant tout de retenir comme un témoignage important, c'est bien cette idée de l'égalisation, comme processus par lequel, à partir de la Dyade du Grand et du Petit se forme la Dyade « première » ou idéale.

Et voilà encore un troisième texte qui se rattache à cette conception :

...Quelques-uns construisent le premier nombre pair au moyen de *l'égalisation des termes inégaux Grand et Petit* (ἐξ ἀνίσων... τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ ἰσασθέντων) ; c'est donc que nécessairement l'inégalité est antérieure à l'égalisation (ἀνάγκη οὖν πρότερον ὑπάρχειν τὴν ἀνισότητα αὐτοῖς τοῦ ἰσασθῆναι). Mais si l'égalisation était de toute éternité, ce qui est inégal ne saurait être antérieur, car à ce qui est éternel, il n'y a rien d'antérieur. Il est donc manifeste que ce n'est pas seulement dans l'intérêt de l'exposition qu'ils engendrent les nombres [90] (N. 1091 *a*, 23-29).

89. Pour ce qui concerne la première partie de ce développement, Robin écrit : « en tant précisément qu'elle est génératrice de la dualité, la dyade indéfinie rend même impossible l'existence d'une première dualité. Cette première dualité, qui se compose de deux unités, implique en effet l'unité. Car si l'unité disparaisssait, elle disparaîtrait elle-même, et l'unité étant antérieure à une Idée... doit... avoir été engendrée antérieurement à la dualité. Mais de quoi donc dériverait-elle ? Ce ne peut être de la dyade indéfinie, car celle-ci étant génératrice de la dualité, ne peut donner naissance à l'unité » (*op. cit.*, p. 376).

D'autre part, Ross indique clairement le sens des lignes 30-32, et notamment de la phrase ἢ τί διοίσει τῆς μονάδος ...« Or how will it differ from one if its units ? *sc.* if each of the units turns out to be what they describe the ideal Two as being, viz. what is produced by the co-operation of the One and the-great and-the-small » (*ibid*, p. 446).

90. Ce passage serait relatif, dit L. Robin, en suivant les indications d'Alexandre, à une opinion de Xénocrate concernant la génération des Nombres-Idées, analogue à celle qu'il aurait exprimée sur la génération du nombre et de l'âme du monde (cf. *De Caelo*, 279 *b*; 32-280 *a*, 11). Dans le deux cas, il ne s'agirait pas d'une génération réelle, mais d'une manière de parler, de présenter les choses ( διδασκαλίας χάριν). D'après Aristote, cette opinion doit être écartée : « du moment, dit-il,

Comme on s'en aperçoit, le problème qui se pose pour Aristote est de savoir comment l'égalisation dont il s'agit pourrait avoir pour effet la production des deux unités constitutives du Deux idéal. Et, naturellement, il importe de se demander quelles inférences on doit tirer de ces passages de la *Métaphysique*, en ce qui concerne la nature et la véritable signification de la Dyade indéfinie de Platon et le processus par lequel elle donne naissance à la Dyade « première ». Léon Robin, ayant examiné à fond l'ensemble des textes d'Aristote se rapportant à ce sujet, aboutissait, lui, aux conclusions que voici :

> Le rôle le plus apparent de l'Un-principe est de déterminer et de limiter, en tant que Forme, le mouvement indéfini de la Dyade vers le plus et vers le moins. Ainsi sont produites les formes numériques, c'est-à-dire les Idées-Nombres. Cette Dyade n'a pas en elle le double et la moitié, comme le disent les commentateurs anciens [91], ni une unité qui soit du côté du Grand et l'autre du côté du Petit. Il ne faut pas confondre la Dyade indéfinie avec le nombre deux, et cette confusion est surtout dangereuse si on se représente en réalité ce nombre sous sa forme arithmétique. Ce qu'il y a dans la Dyade, c'est une puissance indéterminée de multiplication, soit par l'accroissement des séries, soit par la division incessante des termes dans une série toujours décroissante... » Or, « la première fois que l'Un exerce sur elle son action déterminante, le produit engendré se trouvera être quelque chose qui reproduit la Dyade, puisque ce quelque chose en est la puissance actualisée. C'est le Nombre Deux, dans lequel nous retrouvons le plus et le moins, mais non pas un plus et un moins illimités ; la progression et la régression sont l'une et l'autre limitées, et c'est là sans doute ce qu'il faut entendre par l'égalisation de l'Inégal : le Deux idéal, premier produit de l'action de l'Un sur la Dyade indéfinie, enferme en lui une limitation du plus et une égale limitation du moins. Il est le premier terme de la série, précisément parce qu'il est le premier dans lequel l'égalisation de deux mouvements inverses se trouve possible [92].

Cette interprétation vise, assurément, d'une manière très précise ce qui paraît essentiel dans le processus pré-

en somme, qu'on nous parle d'une égalisation, c'est que, antérieurement, il y avait inégalité. Si l'égalité existait de toute éternité, il ne saurait en effet être question d'inégalité précédant cette égalisation... » (*op. cit.*, p. 405 (§ 179) et note 328. Cf. Ross, *Met.* II, p. 484-485).

91. Pour ce qui concerne ce point, voir *infra*, p. 424 et suiv.

senté comme égalisation de la Dyade indéterminée. Cependant, elle n'est donnée, on le voit, qu'en termes relatifs au mouvement [93], et ainsi il semble intéressant de savoir si ce processus ne pourrait pas être décrit ou caractérisé moyennant les termes et concepts appartenant à la spéculation mathématique de cette époque.

⁂

On trouve, en effet, chez Aristote encore d'autres indications sur ce sujet. Examinant au premier chapitre du livre N les diverses manières dont on a conçu et dénommé les deux principes opposés, générateurs des nombres, ou, en d'autres mots les différentes formes de l'opposition de l'Un et du Multiple, le Stagirite exprime aussi ses vues personnelles en ce qui touche l'Un :

> Le caractère de l'Un, dit-il, c'est qu'il est, de toute évidence, l'unité de mesure (τὸ μέτρον). A l'égard de toutes choses, en effet, il existe une autre chose, pourvue d'un substratum, différent en chaque genre, qui mesure la première. Pour l'échelle musicale, par exemple, c'est le diésis [94], pour la grandeur, le doigt, le pied ou quelque autre unité analogue... (en somme) pour les qualités, c'est une qualité, pour les quantités, une quantité... ce qui implique que l'Un n'est pas en soi la substance de quelque chose. Et cela est rationnel, car le caractère de l'Un, c'est qu'il est mesure de quelque multiplicité ; le caractère du nombre est qu'il est une multiplicité mesurée [95] (1087 *b*, 33-1088 *a*, 6, cf. trad. J. Tricot).

93. En se référant plus tard à cette interprétation, L. Robin écrivait : « La génération des nombres idéaux, telle que l'expose Aristote, ne me paraît pouvoir être comprise que si on l'entend comme un mouvement oscillatoire du double infini qu'est la dyade du Grand et du Petit, et comme un système limité d'arrêts qui sont déterminés dans cette mobilité par l'action de l'Un ». (*Etude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, Paris, Alcan, 1919, p. 75, n. 1, ou dans *La Pensée Hellénique*, P.U.F., 1942, p. 311, n. 1.

94. Il s'agit sans doute de la « catapycnose », opération consistant à subdiviser en petits intervalles (quarts de ton) la figure qui représente une gamme. Cf. L. Laloy, *Le Lexique d'Aristoxène*, Paris, 1904, p. XVIII.

95. En soulignant, à propos du passage 1088 *a* 4-8, que pour Aristote l'unité n'est pas un nombre, mais qu'elle signifie pour lui la mesure, Heath rattache cette conception aux anciens Pythagoriciens et invoque le témoignage de Nicomaque *Arithm.*, II, 6, 3). Sir Thomas Heath, *Aristotle's Mathematics*, Oxford 1949, p. 83-84.

Des réflexions analogues sur l'Un se rencontrent dans le livre I, au chapitre où il est traité notamment des différentes acceptions de l'Un : l'essence de l'Un... c'est surtout être la mesure première de chaque genre, et, tout spécialement, la mesure première de la quantité, car c'est de la quantité que l'Un a été étendu aux autres catégories (1052 *b*, 18-22).

D'autre part, il faut remarquer que l'Un est aussi l'équivalent de l'Egal. Comme on l'a noté, il est chargé de cette signification dans la spéculation arithmétique des Pythagoriciens (elle est visiblement impliquée dans la série des carrés). Or nous la trouvons reconnue chez Aristote. A la suite du passage sur le Relatif dans le domaine des nombres et grandeurs, on lit ceci :

> Toutes ces relations sont donc des relations numériques et des déterminations du nombre, comme aussi, mais d'une autre manière, l'égal, le semblable et le même. En effet, il y a l'Un sous chacun de ces modes : le même, c'est ce dont la substance est une ; le semblable, ce dont la qualité est une ; l'égal, ce dont la quantité est une. Or l'Un est le principe et la mesure du nombre ( Δ 1021 *a*, 9-12).

Ainsi, les concepts de mesure (τὸ μέτρον) et d'égalité (τὸ ἴσον), et par suite les verbes μετρεῖν et ἰσάζειν sont corrélatifs, en tant qu'ils impliquent celui d'unité. C'est avec l'unité qu'on mesure et qu'on égalise. Mais il y a plus. Cette corrélation apparaît avec une netteté singulière dans un chapitre de *l'Ethique à Nicomaque*, qui peut nous aider à comprendre ce qu'est le processus d'égalisation de la Dyade indéfinie. Au Ve livre de ce traité, Aristote passe dans le domaine de l'économie, en étudiant le problème des échanges, sans lesquels, dit-il, il n'y aurait pas de société (V, 8, 1132 *b*, 20 — 1333 *b*, 28). Les échanges comportent la réciprocité (τὸ ἀντιπεπονθός), mais c'est une réciprocité fondée, non pas sur l'égalité mais sur la proportion (κατὰ ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' σότητα [96] c'est-à-dire sur

96. Cette conception de la réciprocité est bien éclairée dans l'ouvrage cité de Heath : Il ne s'agit pas ici d'une « proportion réciproque » au sens technique. Aristote a en vue l'échange réciproque qui est «paiement en retour », au sens pythagoricien, c'est-à-dire comportant la juste proportion entre les biens échangés. Si l'architecte est désigné par A, le cordonnier par B, la maison par C et les chaussures par D, la proportion a seulement pour but de déterminer x dans l'équation x D = C, et, quand cela est fait, la réciprocité est assurée. (*op. cit.*, p. 274-275).

τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον ou l'égalité proportionnelle). En effet, les biens qu'on échange étant de valeur différente doivent être *égalisés* (ἰσασθῆναι). Il faut, par conséquent, que toutes les marchandises soient « comparables » ou « additionnables » (συμβλητά, mot qui fait penser aux unités συμβληταί ou ἀσύμβλητοι dans la critique que fait Aristote de la doctrine platonicienne des nombres. (*Met.* M. 1081 *a*, 1 sq.). Et c'est à cela précisément que sert l'argent (νόμισμα) qui joue en quelque sorte le rôle de moyen terme (μέσον). Car l'argent mesure tout et, par suite, aussi bien l'*excès* et le *défaut* (πάντα γὰρ μετρεῖ, ὥστε καὶ τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν), permettant de savoir, par exemple, combien de souliers équivalent à une maison, ou à une quantité donnée d'aliments, et c'est dire qu'étant la mesure-étalon, il doit représenter l'unité (δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα μετρεῖσθαι). De fait, dit Aristote, « l'argent est comme la *mesure* qui, rendant les produits *commensurables*, les *égalise* (τὸ δὴ νόμισμα ὥσπερ μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν ἰσάζει, 1133 *b*, 16). C'est que, sans échanges, il n'y aurait pas d'association comme il n'y aurait pas d'échanges sans égalité, ni non plus d'égalité sans commensurabilité » (... οὔτ' ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας, *b*, 18). En réalité, ajoute-t-il, il n'est pas possible que des choses aussi différentes deviennent commensurables, mais nos besoins apportent la mesure commune suffisamment exacte pour la pratique. Aussi il doit y avoir une certaine *unité* de mesure (ἓν δή τι δεῖ εἶναι) admise de commun accord, et que l'on appelle pour cette raison νόμισμα ; c'est lui, l'argent, qui rend toutes les choses commensurables (τοῦτο γὰρ πάντα ποιεῖ σύμμετρα), parce que tout se mesure avec la monnaie (μετρεῖται γὰρ πάντα νομίσματι).

En développant sa remarquable théorie des échanges, Aristote a donc recours à des concepts mathématiques très précis, tels que ceux de mesure, d'égalité, de proportion, de commensurabilité. On sait, d'ailleurs, qu'aux deux chapitres précédents (V, 6-7) il met en jeu les notions d'égal et d'inégal, de moyenne, de « proportions » géométrique et arithmétique pour serrer de près et bien définir la signification de la justice « distributive » et de la justice « qui redresse » [97]. Sans doute ne s'agit-il là que d'une assimi-

97. Pour tout ce qui, dans les chap. V, 5, 7 et 8, relève des concepts mathématiques, voir, dans l'ouvrage de Heath, la section intitulée *Pythagoreans and mathematics : justice and reciprocity*, p. 272-276 et cf. la section *Pythagoreans and mathe-*

lation propre à éclaircir la nature de ces réalités morales et sociales, mais dont l'intérêt tient aussi à ce qu'elle reflète des concepts ressortissant aux recherches des mathématiciens de l'époque, et qu'Aristote n'a fait qu'utiliser... Il en résulte, entre autres, que la commensurabilité était considérée comme impliquant à la fois l'idée de mesure et celle d'égalité. Un texte de la *Métaphysique* le confirme du reste : Aristote donne comme exemples des propriétés spéciales du nombre en tant que nombre : « l'impair et le pair, la *commensurabilité et l'égalité*, l'excès et le défaut » (Γ, 1004 *b*, 11-12). Dans cette phrase, la solidarité qui lie συμμετρία et ἰσότης est manifeste (rappelons qu'en Δ, 1021 *b*, 5 le nombre est qualifié de σύμμετρος). Or, cela étant, n'est-on pas fondé à admettre que l'égalisation de la Dyade indéfinie consiste aussi à la rendre commensurable [98], comme le sont rendus par la mesure les biens qu'on échange, c'est-à-dire que cette dyade représenterait l'incommensurabilité [99].

La question paraît cependant plus complexe encore. On pourrait certes nous faire observer que cet exemple

*matics*, p. 197-199, où il examine la notion de ἀντιπεπονθός dans la définition pythagoricienne de la justice. Il semble, en effet, que dans la manière dont il conçoit et présente les deux formes de la justice, Aristote s'inspire des vues des Pythagoriciens qui ont lié de bonne heure la morale à des spéculations sur les nombres. Mais, comme on l'aura remarqué, il ne rattache pas l'injustice à l'Illimitation, encore qu'il l'assimile à l'excès et au défaut.

98. Dans son étude intitulée *Forms and Numbers* (in *Philosophical Studies*, p. 91--150), A.E. Taylor rattachait d'une autre manière l'« égalisation » au Grand et au Petit, représentant, selon lui, le nombre irrationnel. Son interprétation consiste à attribuer à Platon la connaissance d'une méthode, indiquée chez Théon de Smyrne, et qui permet bien de calculer approximativement $\sqrt{2}$ en s'approchant de sa valeur par deux séries convergentes, l'une formée de fractions trop grandes, et l'autre de fractions trop petites. C'est de là que viendrait l'expression le Grand et le Petit. L'égalisation marquerait alors la limite jamais atteinte, mais qui le serait, si les deux convergents successifs avaient la même valeur (p. 114-115). Ross a écarté cette interprétation comme dépourvue de fondement historique (*Plato's Theory of Ideas*, p. 182-183).

99. Le lien ou corrélation entre le commensurable et l'égal apparaît aussi à la page de la *Métaphysique* Δ, où il est parlé du Relatif : à la suite des lignes dans lesquelles le rapport d'excès à défaut incommensurable est caractérisé comme « tout à fait indéterminé numériquement », on lit ceci :

« L'excès par rapport au défaut, c'est, en effet, autant que le défaut, plus quelque chose : ce quelque chose est indéterminé (ἀόριστον), car il peut indifféremment se trouver ou égal ou inégal au défaut » (ἢ ἴσον ἢ οὐκ ἴσον, 1021 *a*, 6-8).

n'explique pas suffisamment la production du nombre 2. Selon le texte cité d'Aristote, la « mesure » rend *d'abord* commensurable ce qui ne l'était pas, et c'est cela précisément qui permet *ensuite* l'égalisation des biens (par exemple, telle quantité de chaussures égale telle quantité de blé). Ainsi, la mesure, en tant qu'opération consistant à rendre commensurable ne s'identifie pas avec l'égalisation, mais d'autre part, il est évident que l'idée de mesure implique celle d'égalité. La production du Deux à partir de la dyade indéfinie considérée comme rapport incommensurable consisterait donc en fin de compte dans la naissance des deux unités, représentant le rapport d'égalité. Mais ce processus se laisse aussi concevoir d'une autre façon, si l'on admet qu'égaliser puisse vouloir dire *en même temps* « mesurer» ou introduire la mesure. L'effet de l'égalisation de la dyade indéfinie serait alors de la transformer en rapport 1 : 2, ce serait d'y introduire de l'*égal sous la forme du double*.

Cette interprétation s'éclaire par le *Philèbe*. Dans ce dialogue, au « plus » et au « moins », à l'indéterminé, ou au rapport incommensurable, sont opposés l'*égal* et le *double*, et tous les facteurs qui « faisant cesser l'opposition des contraires, les rendent *commensurables* (σύμμετρα) ...en y introduisant le nombre » (25 *d e*), et plus expressément les rapports « nombre à nombre » (cf. 25 *a*). C'est là un « mélange » de la Limite avec l'Incommensurable, dont résultent, en chaque cas, certaines « générations » (γενέσεις). Or, parmi les exemples que Platon en donne, celui de la génération de la musique paraît le plus instructif : les variations indéterminées *en plus* et *en moins* de la hauteur des sons (ἀπείροις οὖσιν, 26 *a*) seront ramenées, grâce à la Limite, à des rapports numériques déterminés [100]. C'est ainsi, naturellement, que se produisent les

Il s'agit probablement du critère de l'incommensurabilité (dont il est question dans Euclide, X, 2). Mais ce qui est aussi remarquable, c'est l'emploi du mot ἴσον. D'après Ross, la dernière phrase n'exprime qu'imparfaitement la pensée d'Aristote : le reste peut être non seulement égal ou inégal au défaut, mais il peut être aussi ou commensurable ou incommensurable avec lui, et, dans ce dernier cas, le rapport n'est pas exprimable du tout par des nombres entiers (*Met.* I, p. 329). Il semble bien que ἴσον soit ici l'équivalent de σύμμετρον.

100. La phrase ἆρ' οὐ ταὐτὰ ἐγγιγνόμενα ταῦτα ἅμα πέρας τε ἀπηργάσατο καὶ μουσικὴν... συνεστήσατο (26 *a*, 2-3) doit être entendue en connexion avec ce qui est dit plus haut : σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται (25 *d e*).

différents intervalles, et d'abord sans doute ceux des consonances : octave (2 : 1), quinte (3 : 2) et quarte (4 : 3). Platon n'entre pas dans ces détails, mais il les indique implicitement. Et c'est bien par là que nous pouvons comprendre comment la dyade indéfinie, rapport incommensurable, donne naissance à la dyade première, c'est-à-dire au nombre 2. En effet, le rapport numérique le plus simple en musique (si l'on met à part l'unisson), c'est bien celui de l'octave qui est le rapport de un à double ou du double et de la moitié (2 : 1). Il est donc permis de penser que la dyade déterminée se construit semblablement. Ce serait une « génération » s'accomplissant par l'action de l'*égal* (équivalent de l'Un) et par suite celle du *double* (τὸ ἕν, τὸ διπλάσιον du *Philèbe*), sur la Dyade indéfinie du Grand et du Petit (τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ou l'incommensurable du *Philèbe*) qui donne le premier rapport différent de l'unité 2 : 1, rapport où apparaît (pour la première fois) le nombre 2, et qui égale 2. Ainsi, interprétant ce processus en termes de la doctrine du *Philèbe*, on dirait qu'il peut s'agir d'une sorte de γένεσις εἰς οὐσίαν (26 *d*), et que le nombre 2 serait une γεγενημένη οὐσία (27 *b*) [101].

⁂

Il reste à nous tourner vers les commentateurs anciens, afin de voir si l'on trouve chez eux des reflets de la Dyade de Platon, telle qu'elle apparaît quand on confronte le *Philèbe* avec plusieurs textes aristotéliciens.

Ayant caractérisé le *plus* et le *moins* dans le *Philèbe* comme une augmentation et une décroissance sans limites, Porphyre [102] déclare que cela vaut aussi pour la formule τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον et d'autre part pour l'expression τὸ μέγα καὶ μικρόν employée par Platon à la place

101. Evidemment, c'est une conception ontologique. Au point de vue du mathématicien, il ne saurait être question de rendre vraiment commensurable un rapport incommensurable. Aristote le reconnaît bien quand il dit : « il semble être étonnant à tout le monde qu'une quantité ne puisse être mesurée même par l'unité la plus petite » (*Met.* A. 983 *a*, 15-17). En effet, il ne s'agit pas d'une suppression complète de l'incommensurable, mais de l'emprise permanente de la Limite sur l'Illimité, dans le « Mixte » (cf. *Philèbe*, 25 *e* - 27 *c*).

102. Chez Simplicius, *In Phys.* p. 453-455.

des autres (καὶ τὰ ἀντ' αὐτῶν λεγόμενα ὑπὸ Πλάτωνος τὸ μέγα καὶ μικρὸν). L'indéfini ainsi désigné peut, d'après le commentateur, être illustré par une division et une sommation à l'infini, une telle divisibilité étant propre du continu : soit une coudée que l'on divise en deux parties égales ; si l'on continue cette division sur une demi-coudée en ajoutant les fractions toujours décroissantes à l'autre, on aura deux parties de la coudée, l'une qui diminue et l'autre qui s'accroît sans fin [103]. Cela vaut aussi, poursuit Porphyre, pour la dyade indéfinie, dont la constitution comporte de même une progression vers le Grand et vers le Petit (ἔκ τε τῆς ἐπὶ τὸ μέγα καὶ τῆς ἐπὶ τὸ μικρὸν μονάδο συγκειμένη — phrase bien étrange, la monade ayant fonction de Limite). Mais, dans ce qui suit, Porphyre paraît s'engager dans une voie meilleure: la dyade est le premier nombre pair, et la nature du Pair embrasse le double et la moitié, celui-là représentant l'Excès et celui-ci le Défaut. Ces caractères doivent donc appartenir aussi à la Dyade (conclusion fort bien marquée dans la phrase, où Porphyre souligne, pour la seconde fois, que la dyade est le premier nombre pair). Toutefois, la dyade est, en elle-même, indéfinie, dit-il, mais elle a été déterminée par la participation à l'Un (ἀλλὰ καθ' αὑτὴν μὲν ἀόριστος, ὡρίσθη δὲ τῇ τοῦ ἑνὸς μετοχῇ). Enfin, en opposant, plus loin, l'Un, principe de la Limite et de la Forme, à la Dyade, Porphyre caractérise cette dernière en écrivant : ἡ δὲ ἀόριστος καὶ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει. Et peut-être a-t-il encore en vue « les deux infinis », dont il a parlé longuement au début. Cependant les termes qu'il emploie pourraient avoir une signification différente et plus précise à la fois, conforme au langage mathématique

103. Pour ce commentaire de Porphyre, cf. les remarques de H. CHERNISS, *op. cit.*, p. 167 : « Here there is nothing at variance with the doctrine of the *Philebus* (24 A-26 D) », dit-il entre autres, « nor any essential addition to it, except for the application of the principle of indefinite and limit to numbers in such a way as to imply the possibility of a derivation of the number series ».

P. Wilpert rapproche, lui, cette relation des lignes 206 *b*, 3-6 de la *Physique* et d'un passage de Thémistius (*In Phys.* 80, 25-27), et pense que cette argumentation devait très vraisemblablement faire partie de la leçon de Platon sur le Bien (*Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, 1949, p. 200-201).

A ce propos, il y aurait lieu d'observer qu'en présentant l'Indéfini chez Platon comme deux infinis, *sans d'autres précisions sur ce sujet*, Aristote, loin d'éclairer, a plutôt obscurci la signification de la Dyade du Grand et du Petit.

du temps de Platon et d'Aristote. Cette indétermination consisterait purement et simplement dans l'incommensurabilité. Comme il est dit dans le livre Δ de la *Métaphysique*, au cas où τὸ δ' ὑπερέχον πρὸς τὸ ὑπερεχόμενον ὅλως ἀόριστον κατ' ἀριθμόν (1021 *a*, 3-5), c'est un rapport qui n'est pas commensurable.

Dans la relation d'Hermodore, disciple de Platon (chez Simplicius, *In Phys.*, p. 247, 30-248, 18), la face mathématique du Grand et du Petit, c'est-à-dire de la Dyade indéfinie, ne transparaît pas du tout. L'expression δυὰς ἀόριστος ne s'y trouve pas du reste. Mais, par la manière dont le concept du *plus* et du *moins* chez Platon y est présenté, cette relation reflète en effet le *Philèbe* et se rattache, d'autre part, au texte bien connu de Sextus Empiricus (*adv. Math.*, 263 sq.), où se retrouve largement développée la division des êtres que Hermodore attribue à Platon [104].

Alexandre (*In Metaph.* 55, 20 sq.) [105] donne, lui, une interprétation qui, quand on la rapproche du passage 1020 *b*, 26 sq. de la *Métaphysique*, suggère bien l'idée d'incommensurabilité, sans l'indiquer expressément :

> Cherchant à faire voir, dit-il, que l'Egal et l'Inégal sont des principes de tous les êtres en soi et de leurs contraires... (Platon) attribue l'Egal à la Monade et l'Inégal à l'Excès et au Défaut ; c'est que l'Inégalité se trouve dans le Deux (ἐν δυσὶ γὰρ ἡ ἀνισότης), dans le Grand et le Petit, qui sont bien excès et défaut. Aussi a-t-il appelé la Dyade « indéfinie », parce que l'excès et le défaut en tant que tels, loin d'être déterminés (ὡρισμένον) sont, au contraire, indéterminés et illimités (ἀλλ' ἀόριστόν τε καὶ ἄπειρον), Mais, déterminée par l'Un, la Dyade indéfinie devient le nombre 2 (τὴν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάδα), car une telle dyade est formellement (εἴδει) une réalité définie.

C'est donc, semble-t-il, la même relation d'excès à défaut dont il est parlé dans le livre Δ de la *Métaphysique*, qui est présentée comme absolument ou totalement (ὅλως) indéterminée, parce qu'incommensurable.

104 Pour les rapports entre cette relation de Hermodore et la page de Sextus, où il est traité des genres de l'être et de leur réduction aux principes suprêmes, cf. P. Wilpert, *op. cit.*, p. 192-194 ; et cf. du même auteur, *Neue Fragmente aus* Περὶ τἀγαθοῦ, *Hermes*, 76, 1941, p. 230-233.

105. D'après H. Cherniss, cette relation d'Alexandre, qui, comme celle qu'on trouve chez Simplicius (voir *infra*) a été prise pour un document significatif touchant la dernière philosophie de Platon « presents in many respects an exceedingly suspicious appearance » (*op. cit.*, p. 168, où il expose son point de vue là-dessus).

D'autre part, poursuit Alexandre, le Deux est le premier nombre, et ses principes sont l'Excès et le Défaut, puisque dans la première Dyade, il y a le double et la moitié. En effet, le double et la moitié sont aussi excès et défaut, mais l'excès et le défaut ne sont pas encore le double et la moitié (οὐκέτι δὲ τὸ ὑπερέχον τε καὶ ὑπερεχόμενον διπλάσιον καὶ ἥμισυ) ; ce sont, en effet, les éléments (στοιχεῖα) du double. Or, comme l'excès et le défaut déterminés ( ὁρισθέντα ) deviennent le double et la moitié, qui ne sont plus indéterminés [106], de même que ne le sont le triple et le tiers ou le quadruple et le quart (encore une phrase qui doit faire penser au passage 1020 *b*, 26 sq. de la *Métaphysique*, ainsi qu'au *Philèbe* 25 *a* sq. où, à l'indéfinie du « plus » et du « moins », sont opposés l'Egal et le Double, ainsi que les rapports de « nombre à nombre », facteurs de la commensurabilité)..., et que cela arrive grâce à la nature de l'Un... les éléments du nombre 2 seraient l'Un ainsi que le Grand et le Petit.

Il y a, en outre, sur ce même sujet, une autre relation d'Alexandre conservée par Simplicius dans son commentaire de la *Physique* (454, 19 — 455, 14), et qui diffère notablement de celle que nous venons d'exposer. C'est une autre série d'arguments ou de considérations : le nombre étant « premier » par nature, les principes de la dyade (ou du 2), qui est le premier de tous les nombres, doivent être aussi ceux des nombres. Or, il y a dans la dyade le Beaucoup et le Peu ( πλῆθος et ὀλιγότης ), et c'est parce qu'elle contient le double et l'excès, qu'il y a en elle le Beaucoup, le Peu répondant à la moitié. Ainsi se trouvent en elle l'Excès et le Défaut, le Grand et le Petit. D'autre part, comme ses composants ( μόρια ) sont des unités, et qu'elle est, elle-même, une certaine forme, elle a part à l'Un (μετέχειν). Et c'est bien pourquoi Platon a posé l'Un ainsi que le Grand et Petit comme principes de la dyade. En outre, il a appelé la dyade « indéfinie », parce que, participant du Grand et du Petit, ou du plus grand et du plus petit, elle est susceptible du plus et du moins. Or, en croissant et en diminuant, le plus et le moins ne s'arrêtent pas, mais avancent au contraire vers l'infini [107].

106. C'est cela précisément qui nécessite le recours à l'*égal*. Sans lui, il n'y aura pas de double, ni d'autres rapports numériques.

107. En constatant que, chez Alexandre, le Deux est présenté comme expression du double et de la moitié, P. Wilpert note que cette affirmation, du moins en ce qui concerne la seconde partie, peut paraître singulière à ceux qui sont familiarisés avec

Cette exposition doit, certes, paraître inférieure à l'autre relation d'Alexandre, ainsi qu'à celle de Porphyre : les concepts qui y interviennent et leurs connexions ne sont pas suffisamment précisés. Et l'on peut bien douter que Platon ait pu se livrer à de pareilles considérations, surtout quand on a présents dans l'esprit certains passages du *Philèbe*. Mais, dans tous les cas, il est significatif que, dans ces exégèses données par des commentateurs anciens, il est parlé, à propos de la Dyade indéfinie et de la formation de la Dyade première, du double et de la moitié. Ne serait-ce pas un indice que le résultat de l'égalisation du rapport d'excès à défaut indéterminé, serait justement le rapport du double à la moitié, et que c'est ainsi que « naissent » les deux unités constitutives de la dyade en soi ou, plus simplement, du nombre 2. Cela s'accorderait avec les indications du *Philèbe* : après l'Egal vient le Double pour rendre commensurable ce qui comporte le plus et le moins indéterminés.

Cependant, il y a lieu de faire au sujet de ces commentaires une autre observation. Chez Alexandre, de même que chez Porphyre, il n'y a pas un mot sur le processus d' « égalisation », par lequel précisément Aristote explique dans le livre M de la *Métaphysique*, le passage de la Dyade indéfinie à la Dyade définie. Faut-il en conclure que Platon n'en a pas parlé dans sa leçon sur le Bien — puisque les deux relations d'Alexandre s'accompagnent d'une référence au περὶ τἀγαθοῦ ?

D'ailleurs, une question plus importante se pose à l'occasion de cette longue étude. N'y aurait-il pas dans le témoignage d'Aristote sur les principes générateurs des nombres chez Platon et chez les « Platoniciens » (comme on le dit bien souvent) des termes et formules susceptibles d'être rapportés précisément aux Pythagoriciens ? Ce qui justifie cette question, c'est que les expressions l'Inégal,

la conception actuelle des nombres. On est habitué à voir dans la multiplication et la division deux opérations contraires, et ainsi on trouve dans le deux tout au plus l'expression d'une duplication, tandis qu'on se sert de la fraction 1/2 pour désigner la moitié. La mathématique grecque connaît seulement les nombres entiers et se sert de proportions pour désigner les rapports que nous exprimons par des fractions. « In der Formel 1:2, écrit-il, wird dann die Zwei tatsächlich zur Bezeichnung des Halben... Doppelt und Halb aber sind selbst schon wieder Formulierungen eines bestimmten Verhältnisses, das sich in allgemeinerer Form als Uebertreffen und Uebertroffenwerden bezeichnen lässt (*op. cit.*, p. 196-197).

le Grand et le Petit, Excès et Défaut, s'appliquent à des rapports indéterminés de deux sortes, l'indétermination pouvant consister, ou bien en ce qu'on est en présence des variables prenant toutes les valeurs imaginables, ou bien dans l'incommensurabilité. Enfin, il y a des raisons de penser qu'outre Xénocrate et Speusippe, il devait y avoir, à cette époque, des Pythagoriciens ayant des doctrines héritées de leurs prédécesseurs et exerçant une influence dans les divers cercles philosophiques. Mais, en l'admettant, ne faudrait-il pas voir dans le témoignage d'Aristote, une première source de la confusion entre les principes de Platon et ceux des Pythagoriciens ?[108] Comme il est aisé de s'en apercevoir, il s'en faut que le Stagirite distingue avec précision les différentes doctrines alors professées sur les principes des nombres et des choses. Pour lui, elles étaient, toutes, passibles des mêmes objections fondamentales. En les présentant d'une manière brève et schématique, sous leurs dénominations équivoques, il les mettait toutes dans le même sac, pour les écartes, toutes, en bloc. Et, à ce propos, il est bon de rappeler le jugement porté par Robin sur les caractères de la polémique d'Aris-

108. Nous ne saurions examiner ici toutes les dénominations des principes générateurs des nombres qui se trouvent chez Aristote, et que L. Robin avait recueillies et classées dans la note 261, placée à la fin de son ouvrage, p. 635-660. Nous n'en retiendrons que quelques-unes qui semblent singulièrement significatives. Ainsi, par exemple, on lit au livre N. 1.: « D'autres philosophes opposent le Différent et l'Autre (τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἄλλο) à l'Un » (1087 *b*, 25-26). Il peut s'agir certes de Pythagoriciens, de leur conception propre des principes, illustrée par les séries des carrés et des hétéromèques. D'après Robin, « il n'est pas impossible que certains des plus récents Pythagoriciens se soient approprié quelques expressions du dernier platonisme, et leur aient donné une signification qu'elles n'avaient pas dans celui-ci » (p. 660) et cf. l'opinion de F.-M. Cornford, *Plato and Parmenides*, p. 11. Le Ps. Alexandre attribue d'ailleurs cette doctrine à ἄλλοι τῶν Πυθαγορείων (798, 23-25, éd. M. Hayduck). Plus loin, la Dyade indéfinie et l'Inégal se trouvent distingués comme répondant à des conceptions différentes : εἰσὶ δέ τινες οἳ δυάδα μὲν ἀόριστον ποιοῦσι τὸ μετὰ τοῦ ἑνὸς στοιχεῖον, τὸ δ' ἄνισον δυσχεραίνουσιν εὐλόγως διὰ τὰ συμβαίνοντα ἀδύνατα (1088 *b*, 28-31). « Cette remarque implique, dit L. Robin, que ce ne sont pas les mêmes philosophes qui ont pris pour prinicpe, d'une part, l'Inégal et, d'autre part, la Dyade indéfinie, et que cette dernière doctrine est postérieure à l'autre, puisqu'elle en est un amendement » (*op. cit.*, p. 642-643). Vers la fin du livre N, la manière de voir de certains philosophes est caractérisée ainsi : ἐπεὶ τοίνυν τὸ ἓν ὁ μὲν τῷ πλήθει ὡς ἐναντίον τίθησιν, ὁ δὲ τῷ ἀνίσῳ, ὡς ἴσῳ τῷ ἑνὶ χρώμενος, ὡς ἐξ ἐναντίων εἴη ἂν ὁ ἀριθμός (1092 *a*, 35-*b* 2). D'après Robin, ce passage et tout ce qui précède à partir de 1092 *a*, 22 viserait principalement Speusippe (*op. cit.*, n. 317 II, p. 388-389). Mais,

tote contre la théorie des Idées-Nombres : « Cette polémique, écrivait-il, n'a en aucune façon les caractères d'une discussion critique strictement déterminée par les termes mêmes de la doctrine contre laquelle elle est dirigée. Son point de vue n'est pas rigoureusement historique. (*op. cit.*, p. 428)... l'exposition aristotélicienne contient des éléments manifestement fictifs » (*ibid.*, p. 436). Enfin, est-il besoin de rappeler, à ce même propos, les deux ouvrages bien connus de Harold Cherniss, qui ont projeté tant de lumières sur l'orientation et les particularités de la critique dont Aristote avait accablé les Présocratiques et Platon ?



En résumé, dans l'étude que l'on vient de lire, nous avons cherché à montrer, en prenant comme point de départ le passage 203 *a*, 10-15 de la *Physique* d'Aristote que, contrairement à l'opinion dominante, les Pythagoriciens pouvaient bien admettre comme principes suprêmes l'Un et la Dyade, cette dernière étant susceptible d'être qualifiée d' « indéfinie ». Cette conception avait sa source dans le contraste remarquable qu'offraient la série des carrés et celle des hétéromèques, leur comparaison permettant en outre de dégager les couples d'opposés parallèles : l'Egal — l'Inégal, le Même — l'Autre. Sans doute, ces notions nous ne les trouvons bien explicitées que chez des auteurs néopythagoriciens, mais elles ont dû l'être déjà par des anciens Pythagoriciens, vu que cette opération

à son avis, l'argumentation d'Aristote atteint aussi Platon. « Du moins semble-t-il impossible, en raison de l'identité de cette dernière formule (c'est-à-dire ἕν - ἄνισον) avec celle que, ailleurs, nous avons cru pouvoir attribuer à Platon, de rapporter la discussion présente, comme le veut RIVAUD (*Problème du Devenir*, p. 216, n. 530), à des Pythagoriciens seulement ». Le même question se pose pour d'autres textes encore : οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά (Λ, 1075 *a*, 31-33), et au commencement du livre N : οἱ μὲν τῷ ἑνι, τῷ ἴσῳ (ces deux derniers mots sont considérés comme une glose, cf. Ross *Met.*, II, p. 470) τὸ ἄνισον (c'est-à-dire opposent comme « matière ») ὡς τοῦτο τὴν τοῦ πλήθους οὖσαν φύσιν, οἱ δὲ τῷ ἑνὶ τὸ πλῆθος (1087 *b*, 5-6). S'agirait-il là aussi de Speusippe et des « Platoniciens », à l'exclusion des Pythagoriciens ? Tout cela devrait être enfin révisé dans la mesure du possible.

Ici se pose naturellement la question des rapports entre la doctrine de Speusippe et celle des Pythagoriciens. Erich Frank a essayé de montrer (*op. cit.*, Annexe XVII, p. 239-261) qu'il n'y a rien dans la relation d'Aristote sur les Pythagoriciens qui ne provienne de Speusippe et des autres Platoniciens (p. 258-260). Mais c'est Speusippe qui aurait été pour lui la principale source de renseignements

consiste essentiellement dans une interprétation élémentaire des données sensibles et qu'elle ne suppose pas la connaissance des conceptions de Platon. La dyade-principe impliquée dans cette « construction » est indéterminée en ce sens qu'elle symbolise l'Inégal, considéré comme un rapport indéterminé, c'est-à-dire pouvant prendre une infinité de valeurs, et qui s'oppose ainsi à l'Egal.

Ce sont ces constatations qui permettent de préciser en même temps le sens ou la nature de la Dyade indéfinie de Platon. Celle-ci répond à un autre concept d'indétermination, qui vaut pour les rapports incommensurables. Cette interprétation est fondée sur les données ou les indications que nous fournit le texte du *Philèbe* et du *Politique,* et sur les renseignements qu'on trouve dans les traités d'Aristote.

Certes, la reconstitution de ces deux doctrines est, comme toute reconstitution historique, du domaine du vraisemblable, dont le degré seul varie. Et quelquefois, elle ne va pas sans risque. Mais il nous a paru préférable de déblayer la voie, depuis longtemps obstruée par des explications peu satisfaisantes ou par des formules creuses, en examinant d'un autre point de vue les textes qui s'y rapportent et en attirant l'attention sur des aspects méconnus ou bien négligés de ce curieux problème. *

*Paul KUCHARSKI*

sur les Pythagoriciens. La table des oppositions aurait été empruntée aussi à ce disciple de Platon (wahrscheinlich aus Speusipp geschöpft », p. 257), ce qui voudrait dire que c'est lui qui l'a inspirée. Enfin, d'après Erich Frank, l'antithèse carré-rectangle viendrait aussi de la table des oppositions pythagoriciennes due à Speusippe (« bei Speusipp »), et ce qui montre qu'elle n'est pas « altpythagoreisch », mais qu'elle devait être conçue seulement au temps de Platon, c'est que ce « procédé mathématique » est une découverte de Théétète. Il invoque à l'appui le passage 147 *e* du *Théétète,* où il est question des nombres carrés et rectangulaires, mais manifestement sans rapport avec l'arithmo-géométrie pythagoricienne et avec l'opposition carré-hétéromèque. Dans ce texte, il s'agit, comme on le sait, du problème des irrationnelles. Aussi ces interprétations appellent les plus expresses réserves.

* Nous avons relevé, dans la première partie de notre travail, quelques *errata.* On doit lire : note 5, 1.4 : « che ci fu di guida ». — Note 9 : *Aristotle's Evidence.* — P. 183, 1.10 : Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα — P. 187, 1.7 : 261 au lieu de 26. — P. 188, 1.9 : voir *op. cit.* p. 131 (au lieu de : voir *supra* p. 13). — P. 190, 1.31 (à la fin de la citation) : « le sont par sommation des impairs à partir de 1. » — P. 190, 1.33, lire : fondamentale. — Note 21, lire : 2 *n* — 1 (au lieu de 2 *n* + 1). — Note 33, 1.9, lire : Aristotle was referring.

# NOTE SUR LE DOUTE HYPERBOLIQUE DE DESCARTES

1. — On a beaucoup écrit sur le doute de Descartes, soit pour le distinguer du doute des sceptiques, comme lui-même nous invite à le faire (« non que j'imitasse pour cela les sceptiques qui ne doutent que pour douter et affectent toujours d'être irrésolus, car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour le roc et l'argile ». (*Discours*, 3e partie, éd. Pléiade (éd. 1952), p. 145, et passim, 4e partie, p. 147), soit pour souligner, comme Karl Jaspers, son caractère essentiellement réflexif, non existentiel (« Le doute est un doute méthodique de la raison : c'est un essai systématique de l'intelligence rationnelle de l'existence qui se serait imposée à Descartes : l'évidence théorique est son unique but, tandis que la vérité vécue, pratiquement réalisée, reste à l'écart. » K. Jaspers, *Revue philosophique,* 1937, p. 511), soit pour le rattacher à la volonté plus qu'à l'intelligence, c'est-à-dire à ce pouvoir absolu d'affirmation et de négation qui déborde, n'étant point, susceptible de degrés, l'entendement limité. (v. Alquié : *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* ch. VII : *La volonté d'inquiétude*). Il nous faut donc étudier de plus près le doute cartésien, comme son auteur lui-même nous y invite.

2. — Le doute n'est nullement un jeu pour Descartes, comme affecteront de le croire certains de ses contradicteurs (v. notamment les 3es objections présentées par Hobbes et les 5es objections dans lesquelles Arnauld affirme que l'hypothèse même du malin génie avait été formulée par saint Augustin, en des termes à peine différents) ; c'est,

au contraire, parce qu'il en perçoit tous les dangers, parce qu'il se rend compte de son incapacité à prévoir d'avance jusqu'où ce doute le conduira que Descartes : a) le déconseille aux esprits non suffisamment affermis ; b) le limite aux seuls jugements spéculatifs. (On n'a pas suffisamment remarqué que M. Blondel, au début de *L'Action* adoptera une position similaire) : non seulement la religion doit être mise à part, mais toutes les croyances qui fondent l'action doivent être réservées. Toutefois, ces restrictions posées, le doute doit être résolument poussé jusqu'à ses ultimes conséquences. C'est pourquoi il se transforme et devient hyperbolique, introduisant une inquiétude (qui ne va pas jusqu'à l'angoisse), là où jusqu'alors ne se manifestait qu'une réflexion sereine : « Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de la raison, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant qui a employé toute son industrie à me tromper... » ; et suite, éd. cit., 1re Méditation, p. 272.

3. — D'aucuns ont cru remarquer une certaine ambiguité dans la pensée de Descartes. Ne parle-t-il pas en effet, tantôt du Dieu « qui peut tout et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis », tel par conséquent que je puisse m'abuser, même sur l'existence d'objets *réels* correspondant aux idées claires et distinctes que j'en ai, tantôt d'un démiurge, d'un malin génie, les deux hypothèses s'excluant. Pour qui, cependant, lit avec attention le texte de la 1re méditation, toute impression de contradiction s'efface :

a) Sans que puisse être débattu encore le problème de l'existence de Dieu, l'hypothèse de cette existence est déjà sous-jacente au débat. Or l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un Etre parfait, exclut toute possibilité de tromperie (non justifiée, systématique, voulue, ainsi que Descartes le dit « aux philosophes et géomètres », auteurs des 6es objections, éd. cit. p. 532 et 393 : « Et on peut voir clairement qu'il est impossible que Dieu soit trompeur, pourvu qu'on veuille considérer que la forme ou l'essence de la tromperie est un non-être, vers lequel jamais le souverain-être ne peut se porter » ; (Descartes se plaît à souligner l'accord des théologiens sur ce point). Il convient pourtant de noter, ainsi que l'a fait, je crois, M. Gilson, que c'est même dans cette perspective qu'il présente parfois sa

preuve ontologique de l'existence de Dieu : Dieu est *causa sui* parce qu'il est tout puissant. Cette toute puissance semble à Descartes première ontologiquement. Ce qui ne va pas sans dangers ; il faudra, pour que soit limité un risque qui nous ramènerait au *Dieu trompeur* par excès de pouvoir, introduire la véracité divine et l'immuabilité du vouloir divin.

b) Malgré cette réserve, l'hypothèse d'un Dieu trompeur par malignité ne peut être longtemps ni sérieusement retenue. Mais ne se peut-il pas que l'œuvre de la création dont le mal n'est point absent (Descartes le reconnaîtra très explicitement dans ses Réponses à la princesse Elisabeth) soit l'œuvre d'un démiurge (ainsi que Platon fut conduit à l'admettre) ? D'où suit que plus rien ne nous permettrait d'affirmer qu'une réalité correspond à nos intuitions des « natures simples », aux idées claires et distinctes que nous formons. Cette hypothèse introduit la possibilité d'une totale absurdité de mon existence et du monde : absurdité qui proviendrait, d'une part d'une absence de continuité, de liaison entre la suite des événements qui se déroule dans le temps, d'autre part de la non-correspondance entre notre pensée et le réel (pénétré de non-être). Descartes distingue en effet deux sortes de connaissance ; la première (par les sens) est par lui définivement récusée (mes sens me trompent parfois ; rien donc ne me garantit qu'ils ne me trompent pas toujours); la seconde (par les idées, par les essences) suppose, pour être valable, une relation originelle entre la pensée et l'être. Or le doute hyperbolique ne me permet plus d'affirmer l'existence d'une telle relation.

4. — Que telle soit bien l'interprétation qu'appelle l'hypothèse du malin génie, rusé et trompeur, que la portée de cette hypothèse, qui comble le doute, soit renforcée encore par la conception que Descartes se fait de la structure du temps, c'est ce qu'un texte, trop peu souligné, va nous confirmer : « Le temps présent, y précise Descartes, ne dépend point de celui qui l'a immédiatement précédé : c'est pourquoi il n'est pas besoin d'une moindre cause pour conserver une chose que pour la produire une première fois. » L'occasionalisme de Malebranche est en germe dans ce texte (Axiomes ou Notions communes jointes aux Secondes Réponses, éd. cit. p. 394). Non seulement en effet le temps se trouve par là séparé de l'espace, de l'éten-

due qui est une *substance* ; mais sa discontinuité s'avère si totale qu'il ne permet d'espérer aucune constante ; il frappe d'insécurité notre prévision des événements qui s'y déroulent, nos propres pensées qui s'y morcellent à l'infini. Il ne devra finalement sa permanence qu'à l'éternité qui le porte, qui le soutient. Le monde est une « création continuée » qui exige l'acte intemporel de Dieu : il ne durerait pas un seul instant si la volonté divine ne le soutenait dans l'existence, ne le sauvait de son évanescence temporelle (v. *Discours* — VI, éd. cit. p. 156). Un texte de l'*Entretien avec Burman*, où l'on trouve certainement l'expression définitive de la pensée cartésienne, souligne que l'éternité a deux faces : une, tournée vers Dieu, indivisible, indécomposable, l'autre, tournée vers le temps, le soutenant, assurant sa subsistance et celle de tous les états qui s'y trouvent (1).

Il n'est, en tous cas, pas jusqu'à l'esprit qui ne soit affecté. du moins en deux de ses fonctions essentielles, par cette précarité et cette incertitude : la mémoire, tournée vers le passé, l'imagination, orientée vers l'avenir, participent de la nature du temps. Rien ne nous garantit en effet que ce que nous avons jugé vrai autrefois l'est encore aujourd'hui ou le sera encore demain (à cet égard Descartes est très en deçà de saint Augustin, tant en ce qui concerne la mémoire que l'imagination ; cfr. notre *Saint Augustin : Temps et histoire,* aux Ed. augustiniennes, Paris).

5. — Les effets du doute hyperbolique ne pourront donc être annulés qu'à deux conditions :

a) D'abord si une intuition en quelque sorte *permanente,* fondée dans l'être et non plus seulement dans l'existence, comme telle soustraite aux intermittences de la mémoire, est découverte : telles sont justement les caractéristiques du Cogito, intuition en quelque sorte privilégiée parce que nous atteignons en elle, au delà du temps, notre structure ontique. Je pense toujours, de quelque façon que ce soit, à quelque niveau que ce soit, et, par cette pensée, je m'insère dans la face de l'éternel tournée vers la création ; j'atteins, dirais-je volontiers, en usant d'une formule que j'ai moi-même proposée, la *relation fondamentale originelle* éternité-temps. Il faudrait que je cesse de penser pour cesser d'être et je ne pourrais le faire sans penser.

b) Mais il faut aussi que je sois par là conduit à affirmer qu'un Dieu existe qui correspond à l'idée que je me fais d'un Etre parfait. Un effort plus grand de mon esprit va suffire d'ailleurs à me montrer que les deux affirmations : *Je pense donc je suis ; je pense, donc Dieu est* n'en font qu'une. Il importe en effet, le *Cogito* ne mettant le doute hyperbolique qu'entre parenthèses, de s'élever aussi vite que possible de ma pensée fondée dans l'être à l'Etre qui la fonde, c'est-à-dire à l'Etre nécessaire et parfait. Aussi les *Regulae* nous présentent-elles le passage le plus direct qui soit possible (en utilisant à cet effet la quatrième règle : l'énumération) entre la pensée et Dieu : *j'existe, donc Dieu existe* (ce qui suffirait à établir que Descartes était bien, dès 1628, en possession de toutes les articulations de sa pensée). Il y avait donc bien quelque analogie entre l'hypothèse d'un malin génie et celle d'un Dieu trompeur, ainsi que le dira Descartes lui-même ( « La supposition que Dieu pourrait prendre plaisir à nous tromper semble bien retenir quelque chose du malin génie lui-même. » (*Principes,* par. 6, d'après Alquié, p. 177) (2).

L'hypothèque n'est donc levée que par la découverte apaisante du véritable Dieu, du Dieu *véridique*.

On voit donc que le doute hyperbolique est l'anneau essentiel de la dialectique cartésienne. Mais on voit également que, sous-jacente au doute, une conception particulière du temps peut être discernée. L'étendue sera, pour Descartes, une substance ; dissipée l'apparence des sensations, une idée claire et distincte apparaît : celle justement des trois dimensions permanentes dont tout objet est essentiellement constitué. Cet espace *objectif* est occupé par un corps ; que ce corps s'évanouisse, comme le morceau de cire, l'espace qui le renfermait sera occupé par un autre corps. La Sixième Méditation se rattache, sur ce point, immédiatement à la Seconde. (3).

Il en va tout autrement du temps. Ses instants, rigoureusement discontinus, ne peuvent déterminer la subsistance des événements qui s'y succèdent : il n'apporte avec lui, ni permanence, ni liaison intelligible, et tout risque d'y être, d'une seconde à l'autre, détruit. Dirais-je que ma pensée suffit à rassembler ses instants en une « durée » consistante ? Mais ma pensée elle-même reste prisonnière du temps, et la durée qu'elle compose exige, pour être formée, la mémoire et l'imagination. Il faut donc qu'elle se prolonge à son tour selon une clé de voûte qui, elle, émerge

du temps, et qui n'est autre que Dieu lui-même. L'affirmation que le monde est « une création continuée » suppose que l'éternité a deux versants, l'un tourné vers l'Etre immuable et parfait, l'autre vers le monde qu'elle soutient et contient.

Pour que, d'autre part, nous soit garantie la correspondance entre nos idées claires et distinctes et des réalités existant hors de notre esprit, la supposition, fictive mais déchirante, du malin génie doit être également éliminée. La science n'est possible que si j'ai la certitude qu'à tout idée claire et distincte que je forme, un objet correspond. La déduction pourra alors se dérouler à partir des « natures simples », interrompue seulement quand plusieurs voies s'offrent à nous, toutes susceptibles d'aboutir à un univers cohérent et intelligible. Une expérience privilégiée permettra alors de choisir.

Enfin le *Cogito* fondait seulement, rendait possible et probable la pérennité d'une substance pensante, productrice de toutes ses pensées, à partir des idées innées. Pour que cette probabilité devienne une certitude, une garantie doit nous être donnée : toutes les fois que je pourrai penser une chose sans une autre, je serai sûr — si Dieu existe — qu'elles ont été créées et peuvent subsister séparément. L'immortalité de l'âme pourra être ainsi immédiatement conclue (4).

Telles sont les avenues qui s'ouvrent à la pensée, sitôt la crainte du malin génie dissipée. Pour qu'il en soit ainsi il n'est pas suffisant que j'atteigne l'être par ma pensée. Il faut également que je connaisse *Celui qui m'a donné l'être*. Revenant une dernière fois sur ce point essentiel, Descartes déclare, au cours de son *Entretien avec Burman*: « Mais est-ce Dieu ? Je l'ignore, n'est-ce pas plutôt ce génie qui se joue de moi, qui m'a créé aussi ? Mais je n'ai pas encore, à cet endroit pris connaissance de ces choses, et je n'en parle que confusément. » (5).

J. CHAIX-RUY

## Notes

(1) « La pensée sera en vérité étendue et divisible quant à la durée, parce que sa durée peut être divisée en parties ; mais elle n'est cependant ni étendue, ni divisible quant à sa nature, parce que celle-ci demeure inétendue ; de la même manière que nous pouvons diviser la durée de Dieu en parties innombrables, bien que Dieu ne soit pas divisible...

*Objection :* Mais l'éternité est tout ensemble et tout à la fois ?

*Réponse :* Cela ne peut se concevoir. Elle est tout ensemble et tout à la fois si vous entendez qu'on n'ajoute et qu'on ne retire jamais rien à la nature de Dieu. Mais elle n'est ni tout ensemble, ni tout à la fois, si vous entendez qu'elle existe tout ensemble. En effet, si nous pouvons distinguer en elle des parties après la création du monde, pourquoi ne pourrions-nous le faire aussi bien avant cette création, puisque la durée est la même ? Elle a été coextensible aux créatures par exemple pendant cinq mille ans, et elle a duré avec elle ; elle aurait pu ainsi exister même avant la création du monde, si nous avions eu une mesure. Si donc notre pensée peut embrasser plus d'une chose, et si elle ne se fait pas dans l'instant, il est manifeste que nous pouvons embrasser dans sa totalité la démonstration de Dieu ; et, tandis que nous le faisons, nous sommes certains de ne pas nous tromper... » — *Entretien avec Burman*, éd. cit. p. 1358-1359.

(2) Le texte des *Principes* est, en fait, quelque peu différent.:

(Cf. le § 5) *Pourquoi on peut douter aussi des démonstrations mathématiques.* « Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois très certaines, même des démonstrations des mathématiques et de ses principes, encore que d'eux-mêmes ils soient assez manifestes, parce qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières ; mais principalement parce que nous avons ouï dire que Dieu qui nous a créés peut faire tout ce qu'il lui plaît, et que nous ne savons pas encore si peut-être *il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés*, même aux choses que nous pensons mieux connaître ; car, puisqu'il a bien permis que nous soyons trompés quelquefois (ainsi qu'il a déjà été remarqué), pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours ? *Et si nous voulons feindre qu'un Dieu tout puissant n'est pas l'auteur de notre être* et que nous subsistons par nous-mêmes ou par quelque autre moyen, de ce que nous supposerons cet auteur moins puissant, nous aurons toujours autant de sujet de croire que nous ne sommes pas si parfaits que nous ne puissions être continuellement abusés... » — *Principes*, éd. cit., p. 572-573.

Qu'en fait ce Dieu trompeur ne soit qu'un malin génie, tout puissant, c'est ce que nous montre le paragraphe suivant :

6°) « Mais quand celui qui nous a créé serait tout-puissant *et quand même il prendrait plaisir à nous tromper...* »

Sur ce point l'*Entretien avec Burman* est plus explicite encore : « *Je supposerai donc...* (ref. à la première Méditation).

« Ici l'auteur rend l'homme aussi incertain et le jette dans des doutes aussi grands qu'il le peut ; c'est pourquoi il n'objecte pas seulement ce que les sceptiques ont coutume d'objecter, mais aussi tout ce qui se peut objecter pour arriver à détruire absolument tous les doutes. *C'est à cette fin qu'il introduit ici le malin génie,* où l'on peut voir une supposition sans intérêt » (traduction toute conjecturale, dit une note, le texte latin étant corrompu. En fait pour Descartes, il s'agit d'une supposition toute provisoire, destinée à porter le doute à son comble, et qui sera levée quand, au malin génie, aura été substitué Dieu qui ne peut être porté *vers le néant*). « Dieu, dit en effet un peu plus loin Descartes, étant l'être suprême et pur, ne

saurait être porté vers le néant ». Or il tendrait au néant s'il me trompait volontairement, *par malignité*. Démontrer que Dieu est, et qu'il n'est pas trompeur, c'est ainsi une seule et même chose. « Assurément, ajoute le texte, l'esprit ne me trompe pas, car Dieu me l'a donné droit, mais la mémoire me trompe parce qu'il me semble me rappler une chose qu'en réalité je ne me rappelle pas, car la mémoire est faible par elle-même ». (faible et soumise aux vicissitudes d'un temps discontinu) V. *Entretien*, éd. cit. p. 1356-1357.

(3) L'hypothèse du malin génie est rappelée plusieurs fois dans la Sixième Méditation.

« A ces raisons de douter j'en ai encore ajouté deux autres plus générales : la première est que je n'ai jamais rien cru sentir, étant éveillé, que je ne puisse aussi quelquefois croire sentir quand je dors... Et la seconde, que, ne connaissant pas encore, ou plutôt feignant de ne pas connaître l'auteur de mon être, je ne voyais rien qui pût empêcher que je ne n'eusse été fait tel par la nature que je me trompasse, même dans les choses qui me paraissaient les plus véritables... »

« Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes révoquer en doute. » Ed. cit. p. 323.

Suit immédiatement l'affirmation qu'« il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément au moins par la toute puissance de Dieu ». L'essence de l'âme étant la pensée, elle peut exister sans le corps.

Plus loin également « Mais, pour ce qui est des autres choses, lesquelles, ou sont seulement particulières, par exemple que le soleil soit de telle grandeur ou de telle figure, etc... ou bien sont conçues moins clairement et moins distinctement, comme la lumière, le son, la douleur et autres semblables, il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois *de cela seul que Dieu n'est point trompeur*, et que par conséquent il n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, qu'il ne m'aît donné quelque faculté capable de le corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de les fonder avec certitude. » — Ed. cit. p. 325.

(4) Descartes sera sur tous ces points très explicite dans sa *Correspondance avec la princesse Elisabeth*. La princesse s'était plainte que son correspondant ne lui ait pas dit « comment l'âme, substance pensante, meut le corps ».

« Je puis dire avec vérité, répond Descartes, que la question que votre Altesse propose, me semble être celle qu'on peut me demander avec plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés. Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre qu'étant unie à un corps, elle peut agir et pâtir avec lui, je n'ai quasi-rien dit de cette dernière, et je me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps, à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible... » — Lettre du 21 mai 1643, éd. cit. p. 1152.

Cf. également la lettre du 19 janvier 1642 au P. Gibieuf — dans laquelle Descartes rappelle le principe qu'il a posé à savoir que deux choses qui peuvent être conçues séparément l'une de l'autre existent et peuvent subsister l'une sans l'autre. « Et si l'on me disait que, nonobstant que je les puisse concevoir divisibles ou séparées), je ne sais pas pour cela si Dieu ne les a point unies ou jointes ensemble d'un lien si étroit qu'elles soient entièrement inséparables et ainsi

que je n'ai pas de raison de le nier ; je répondrai que, de quelque lieu qu'il puisse les avoir jointes, je suis certain qu'il peut aussi les déjoindre, de façon qu'absolument parlant, j'ai raison de les nommer divisibles, puisqu'il m'a donné la faculté de les concevoir comme telles. Et je dis tout de même de l'âme et du corps, et généralement de toutes les choses dont nous avons des idées diverses et complètes, à savoir qu'il implique contradiction qu'elles soient inséparables (entendez : non séparables). Mais je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée ; je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et entre autres, à celle que j'ai de leur distinction ; car *autrement Dieu serait trompeur,* et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité ». — Edit. cit. p. 1141-1142.

Il apparaît donc clairement que le souci sans doute majeur de Descartes est de donner un fondement solide à la certitude, confirmée par la Révélation, de l'immortalité de l'âme singulière.

(5) Cf. *Entretien avec Burman,* éd. cit. p. 1361.

Il serait intéressant de suivre, après Descartes et à travers l'histoire de la philosophie, toutes les conséquences de la distinction établie ainsi entre l'*étendue* et le *temps*. On la retrouve chez Malebranche où l'étendue intelligible est l'intermédiaire entre la pensée humaine et le monde : nous nous référons nécessairement à elle pour connaître clairement et mesurer ce dont les sens ne nous donnent qu'une représentation confuse. Chez Kant le *Je pense* n'est plus qu'une forme englobante, rassemblant ce qui est successif dans l'unité d'une aperception transcendantale. L'espace et le temps sont réinscrits dans le sujet : pourtant la distinction subsiste ; le temps reste à l'arrière-plan, comme le prisme à travers lequel se réfracte ce qui relève du sens externe aussi bien que ce qui relève du sens interne. On sait qu'Heidegger reprendra cette distinction en rattachant le temps à l'imagination transcendantale dans *Kant et le problème de la métaphysique* (cf. notre ouvrage : *Les Dimensions de l'Etre et du temps*, Vitte, Lyon, 1953).

# BULLETIN DE L'ACTUALITE PHILOSOPHIQUE

## LE MOUVEMENT DE GALLARATE

Plus exactement, le « Centre d'études philosophiques de Gallarate », tout philosophe italien le connaît bien. On ne l'ignore pas à l'étranger. Il mérite pourtant d'être plus connu, son histoire et son activité étant instructives à bien des égards. On nous saura gré, peut-être, si nous les retraçons ici brièvement.

A la fin de la dernière guerre, l'Italie était en ruines. Le passé effondré, le présent était atroce. Parmi les hommes qui ont eu, à ce moment, le courage de penser aux lendemains, il s'en est trouvé six qui ont pris une décision simple et un peu redoutable. Il fallait reconstruire. Ils le feraient là où leur action pouvait être le plus efficace. Et puisqu'ils étaient philosophes et chrétiens, et qu'ils ne pouvaient être l'un sans l'autre, leur action s'exercerait dans cet ordre-là. C'est ce qu'ils firent en l'été 1945. Ce qui devait être appelé « Mouvement de Gallarate » est né de cette initiative [1].

Une réunion fut décidée. Des invitations furent adressées à plusieurs philosophes, professeurs des Universités italiennes. Le lieu de la réunion : Gallarate ; la date : les 22-24 octobre ; le thème : Orientations contemporaines de la philosophie chrétienne et des philosophies non chrétiennes. Y allèrent ceux qui purent, quatorze en tout. Depuis, ils y retournèrent chaque année. Le nombre des participants s'est accru, jusqu'à dépasser la cinquantaine. Il en est même venu, il en vient de l'Etranger. Une réussite, en somme, et qui n'était probablement pas escomptée il y a quatorze ans.

Cependant, ce qui compte surtout ce n'est point le succès apparent mais la fin que l'on s'est proposée et ses résultats.

Il s'agissait, disions-nous, de reconstruire. L'idéalisme immanen-

1. Les promoteurs en furent MM. F. Battaglia, C. Giacon, A. Guzzo, U. Padovani, M.F. Sciacca, L. Stefanini — actuellement et respectivement aux Universités de Bologne, Padoue, Turin, Padoue, Gênes. L. Stefanini, de l'Université de Padoue, est décédé le 16 janvier 1956.

tiste de Croce et surtout de Gentile avait jusqu'alors occupé la pensée italienne. Il l'avait même installée dans une espèce de confort intellectuel. Les circonstances brutales de la guerre, les conséquences tragiques qui s'en étaient suivies avaient abattu cette agréable prison où l'esprit savait ce qui l'attendait. Maintenant c'était la crise et c'était l'aventure. Ce n'étaient point la crise ni l'aventure que craignaient ces philosophes mais leur issue possible : une situation encore plus intimement tragique que celle qui les avait déterminées. A cette crise, métaphysique en son essence, un remède : le spiritualisme chrétien, seul capable de restaurer l'homme et de permettre l'épanouissement de la pensée et de l'action.

Cependant, comment définir la philosophie chrétienne ? Sa notion est complexe, étant sujette à des options. En effet, si l'accord peut être fait sur les exigences et les affirmations fondamentales du christianisme, les chemins en sont multiples. L'esprit souffle où il veut. Une diversité d'accents suivra la diversité des préférences. En ce sens, il n'y a pas de philosophie chrétienne exemplaire, elle le devient par un choix qui dépend d'une décision. D'autant plus qu'elle est solidaire de la notion qu'on se fait de la philosophie tout court. Or, ici encore le choix personnel joue un rôle prépondérant. Science ou Sagesse ? Chacun répondra suivant sa conception qui est sa propre préoccupation. Ce qui est normal. Car, dès qu'on sort des généralités et qu'on veut cerner la question, c'est l'attitude concrète qui dicte la définition. Même au fond de l'intellectualisme le plus décidé il y a un engagement qu'inspire non la raison pure mais l'homme entier.

Dès lors, la situation des philosophes de Gallarate devenait inconfortable. Unis dans le projet : l'élaboration d'une philosophie chrétienne répondant aux exigences de notre temps, ils ne pouvaient manquer de se séparer dans la conception personnelle qu'ils s'en faisaient. C'était inévitable et prévisible. Ils l'ont prévu et voulu, puisqu'ils ont opté non pour une dictature intellectuelle mais pour le dialogue et la collaboration. Cette *concordia discors*, les actes de leurs réunions annuelles en témoignent éloquemment. On la retrouve dans tous les problèmes de la philosophie. Notre propos n'est pas d'en faire l'analyse détaillée. Cependant, deux points doivent être signalés. Ils caractérisent le Mouvement de Gallarate en tant que tel et commandent les développements particuliers et les positions personnelles de ces philosophes.

Le premier concerne la structure de la métaphysique.

Ceux qu'on appelle en Italie les « Spiritualistes chrétiens » soutiennent une métaphysique de la personne[2]. Son point de départ est dans

2. En sont MM. Battaglia, Bongioanni, Carlini, Castelli, Guzzo, Lazzarini, Sciacca... Plusieurs d'entre eux viennent de l'actualisme de Gentile qui avait fortement souligné l'absolue priorité de l'esprit. C'est pourquoi leur philosophie n'est pas

le monde du sujet, qui est esprit incarné, existant concret et historique, moi engagé. C'est une métaphysique rationnelle, certes, mais qui ne fait pas de la raison un absolu. Car il y a la liberté et l'option, il y a le cœur qui a ses raisons, il y a le monde des valeurs. Métaphysique de l'intériorité, mais qui n'est point fermée en un subjectivisme stérile.

Sensibles à l'auto-conscience de l'esprit, aux exigences axiologiques et éthiques, à la liberté, à la faute et au mal, à l'expérience de la finitude et cependant à l'exigence du salut, ces philosophes, et chacun selon son itinéraire personnel, établissent une dialectique de la subjectivité, de la conscience concrète qui, pour obtenir sa propre adéquation, doit s'ouvrir à un Autre qui est Personne et Valeur Absolues et Amour créateur. La pensée ne s'oppose donc pas à la foi religieuse, elle l'appelle. Bien plus, elle reconnaît comme sien non pas le dieu vague et inconsistant d'un théisme plus ou moins rationaliste mais le Dieu proche et transcendant du christianisme [3]. On y accède par une métaphysique de la personne.

On n'y accède que par elle, ajoutent quelques-uns. La métaphysique de l'être aboutit à un Moteur immobile pré-chrétien, à un Objet qui n'est pas Sujet, à une limite de la raison plutôt qu'à sa source personnelle. Et comment peut-il en être autrement ? Son procédé étant celui de la pure raison et le rapport qu'elle établit celui de sujet-objet, elle ne dépasse pas le niveau de la science de la Nature. L'intelligibilité par la causalité l'y maintient, qui conduit à la nécessité non à la liberté ni à la Personne créant librement des personnes. Or, il n'y a pas que la Nature, il y a l'esprit et le sujet libre et responsable pour qui la raison pure n'est pas tout et n'est, parfois, même rien, puisqu'il peut refuser l'assentiment même à une démonstration logiquement indiscutable. Science des formes, science des objets, la métaphysique de l'être laisse échapper l'homme concret, dans la mesure où elle n'en fait pas une chose.

Ces objections sont courantes. Toutefois, ce qui est remarquable chez les philosophes de Gallarate c'est l'esprit dans lequel elles sont formulées. S'ils se posent en adversaires de la métaphysique de l'être,

tant une réaction contre les exigences profondes de l'actualisme que leur prolongement. Et s'ils récusent l'immanentisme, ce n'est que par fidélité à l'esprit dont le dynamisme ne peut se parfaire et se satisfaire que dans l'affirmation d'un Absolu authentique Les autres y parviennent en soulignant les exigences existentialistes, comme M. Bongioanni ; par l'analyse de la conscience concrète, teintée de volontarisme chez M. Castelli ; ou à travers un « itinéraire existentiel », comme M. Lazzarini.

3. Parmi les spiritualistes auxquels nous faisons ci-dessus allusion, il y a cependant une exception. Pour M. A. Carlini, sensible aux conclusions de la critique kantienne, la raison ne se prolonge pas en foi, c'est la foi qui se surajoute à la raison et la complète.

ce n'est pas uniquement pour se conformer à la mentalité moderne, c'est aussi pour sauvegarder l'inspiration chrétienne, son irruption dans l'histoire et les nouvelles perspectives qui en découlent. Ainsi, exigences philosophiques et exigences religieuses chrétiennes sont, chez eux, étroitement liées.

Ceux qui défendent une métaphysique de l'être [4] voient là un danger. Le christianisme n'est pas au commencement, il est au terme de la philosophie. En les mêlant, on ne sauvegarde ni l'un ni l'autre. Par ailleurs, on ne pourra légitimer philosophiquement le christianisme que si l'on reconnaît la légitimité de la philosophie comme science. A cela, deux conditions : une méthode strictement rationnelle, une métaphysique dont la structure est centrée sur l'être.

La philosophie, en tant qu'activité rationnelle, prononce des jugements, produit des raisonnements, construit un système de propositions, le tout fondé sur des démonstrations, elles-mêmes appuyées sur les principes métaphysiques. Ses raisons sont objectives. Elle ne néglige ni le sentiment ni le cœur, elle les écoute. Mais témoignage n'est pas démonstration ni le cri une preuve. La tâche de la raison est la spéculation ; celle de la volonté et du sentiment l'action. La décision et l'option ont donc une valeur éthique, non noétique. Rationalité et option ne se réciproquent pas, la rationalité étant immanente à l'option, sans que l'option soit immanente à la rationalité. Ce qui revient à dire qu'il n'est pas nécessaire, pour que le vrai soit vrai, d'opter pour le vrai. La raison n'a d'autre loi que celle de la vérité qui, apparaissant, contraint l'intellect à l'adhésion.

Mais le vrai est identiquement l'être. L'être en tant qu'être est l'objet de l'intellect et de la métaphysique. Il n'est pas une abstraction vide; il implique, au contraire, tout être particulier et toute détermination d'être. L'être en tant que tel comporte des conditions ontologiques qui sont, par conséquent, celles de toute réalité : il est « un » ontologiquement et fonde les relations de vérité et de valeur. Il fonde donc les principes d'identité, de raison suffisante, de finalité, qui en expriment les caractères et assurent la validité d'une théologie et d'une éthique rationnelles. C'est là, en effet, que conduit l'analyse de l'être fini. Connaissance structurée de jugements analytiques, dont la négation implique une contradiction, la métaphysique de l'être est une science aussi contraignante que la mathématique.

Les philosophes attachés à la métaphysique de l'être ne nient pas pour autant le rôle de la personne et de la subjectivité. Métaphysique de l'être et métaphysique de la personne, loin de s'opposer irréductiblement,

4. MM. Bontadini, Capone Braga (†), Caramella, Giacon, Mazzantini, Padovani, Petruzzelis, etc.

doivent s'intégrer harmonieusement [5]. La priorité de l'une sur l'autre consiste précisément en ce que, sans la méditation des principes de la métaphysique de l'être, la métaphysique de la personne ne peut plus se légitimer, ne pouvant fonder ni les principes dont elle se sert ni surtout l'affirmation de l'Absolu auquel elle prétend aboutir.

Il y a là, on le voit, deux conceptions de la métaphysique. Dès lors, il est naturel qu'on en retrouve les conséquences dans un autre problème. Celui de la notion de la philosophie chrétienne.

Pour les uns, ce qui rend possible et caractérise la philosophie en tant que chrétienne c'est l'*esprit* dont elle est pénétrée, non la lettre en laquelle elle s'énonce. On peut, en effet, avoir en commun avec le christianisme un certain nombre de thèses et être en dehors, sinon à l'opposé du christianisme. C'est le cas, par exemple, de bien des défenseurs d'une religion naturelle. Chez eux, nature et raison étant auto-suffisantes, la nécessité et le besoin du surnaturel, tels que les conçoit le christianisme, sont exclus. Or, ce qui définit l'attitude chrétienne c'est l'indigence humaine, le sens du péché, du mal, de la mort. En un mot, l'exigence du salut par le Christ, La philosophie sera donc chrétienne dans la mesure où elle en fera prendre conscience à l'homme. Ce qui pose, pour elle, un certain nombre de conditions.

D'abord, son ouverture au transcendant et au surnaturel. Une philosophie résorbant le donné révélé en une dialectique de la raison ou de l'esprit cesse, par le fait même, d'être chrétienne. Mais aussi elle ne peut pas l'être, si elle prétend connaître ce « mécanisme » logique auquel l'action de Dieu obéirait. La raison humaine, en devenant condition de l'être plutôt que révélation de l'être, annule la transcendance de Dieu.

Ceci nous conduit à une autre condition. La transcendance n'est vraiment perçue que si la finitude est profondément sentie. La *via indigentiæ* est caractéristique de la philosophie chrétienne. Et donc les problèmes de l'homme concret : le sens spirituel de la vie humaine, la liberté et l'histoire, l'expérience du péché et de la mort, l'aspiration à la rédemption et au salut. Cela fait de la philosophie plus qu'un simple exercice de la raison. Elle doit l'être, certes, car la vérité n'est persuasive que dans et par la norme de son acceptabilité. Cependant, le christianisme est avant tout une vie. Dans une philosophie qui s'en inspire, la spéculation doit s'accomplir en morale et sagesse. Ainsi, sans se muer en religion, elle pourra aider l'homme au consentement chrétien.

Cette distinction entre philosophie et religion, les philosophes de cette tendance l'affirment nettement. Ils ne tiennent pas moins que le philosophe chrétien ne peut pas faire abstraction de son adhésion au

5. Toutefois, parmi les philosophes de cette tendance, il y a des adversaires de la métaphysique de la personne aussi résolus et catégoriques que certains adversaires de la métaphysique de l'être.

christianisme. L'engagement personnel que cet acte implique déterminera donc, en fait et en droit, la structure d'une philosophie qui se veut chrétienne. En ce sens, le christianisme est au cœur même de la philosophie.

Une conception intellectualiste porte les philosophes de l'autre tendance à des positions différentes. En toute rigueur, il n'y a pas de philosophie chrétienne, comme il n'y a pas de mathématique chrétienne. Ce qui définit la philosophie c'est l'usage de la raison pour la découverte des vérités de l'ordre naturel. Elle est donc autonome. Si *en fait*, le christianisme a éclairé les concepts de Dieu, de la spiritualité, de la liberté, etc..., *en droit* la philosophie aurait pu obtenir les mêmes résultats par ses seuls moyens. Son développement historique n'enlève rien aux possibilités de son développement logique. En somme, une philosophie n'est pas vraie, parce que chrétienne ; elle est chrétienne, parce que vraie.

Le christianisme, en effet, ne joue pas au cœur de la philosophie, ni à son principe, mais à son terme. Il est le seul à répondre aux apories philosophiques concernant le sens de la vie. Par la Révélation, il accomplit l'effort philosophique, comme la surnature accomplit la nature. La raison précédant le dogme et la philosophie la révélation, on ne peut donc parler de philosophie chrétienne que dans le sens d'une non incompatibilité entre philosophie et christianisme. Ou, en forme plus positive, dans le sens d'une préparation philosophique du christianisme, par la reconnaissance et la démonstration rationnelle d'un certain nombre de thèses indispensables à un accord avec le christianisme. Dès lors, la qualification de chrétienne est en quelque sorte extérieure à la philosophie. On en sauvegarde ainsi la spécificité, tout en en permettant l'accomplissement.

Sur les deux points que nous venons d'exposer, les divergences sont évidentes [6]. Il y a là plus qu'une diversité de thèses, il y a une diversité d'attitudes et de tendances — dont les thèses ne sont que le reflet. Les mêmes affirmations n'ont pas le même contexte ni le même esprit [7]. Voilà pourquoi, malgré la volonté de conciliation, leur intégration reste difficile. Serait-elle possible, qu'elle ne serait peut-être pas souhaitable. Dans cette perpétuelle confrontation, la pensée philosophique

6. Elles le sont d'autant plus que dans notre exposé, nécessairement schématique, nous avons négligé quelques nuances et les positions intermédiaires particulières à tel ou tel philosophe. Il fallait être bref et, pour l'être, recourir aux communs dénominateurs.

7. Les philosophes de Gallarate eux-mêmes en appellent à un double courant historique. Les uns renouent avec la tradition augustinienne tandis que les autres continuent la tradition artistotélico-thomiste. D'où, chez les premiers, une certaine méfiance à l'égard de la philosophie grecque — à l'exlusion de Platon ; et chez les autres, son utilisation — avec les évidentes rectifications qui s'imposent.

s'enrichit. Par l'approfondissement qu'elle s'impose et par cette osmose spirituelle qui est le prix de la compréhension d'autrui.

Aussi bien, désirons-nous que le dialogue des philosophes de Gallarate continue. Il a déjà donné plus d'un résultat remarquable. Et il nous permet, entre autres, cette constatation que la philosophie chrétienne est un fait. Quels que soient les arguments de droit que, même au sein du Mouvement de Gallarate, on oppose à sa possibilité théorique, elle existe. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois que les structures du possible, conçues indépendamment de la synthèse concrète qu'en fait l'existence, conduisent à ce paradoxe de discuter de la validité de ce qui est une indiscutable réalité.

Pour en revenir à cette compréhension dont nous parlions tout à l'heure, elle constitue l'esprit même des philosophes de Gallarate. Car ces penseurs n'ont pas les intérêts d'un clan. Ils sont ouverts à tous les problèmes et à toutes les inquiétudes de notre temps. A toutes les aspirations aussi. Leur intention initiale était constructive. Ils lui sont restés fidèles. Conjointement avec son effort proprement spéculatif, qui est considérable, et son rapport à l'éclairement et à la promotion d'une philosophie chrétienne, le Centre de Gallarate participe à toutes les formes de l'activité et de la culture philosophiques. Nous en fournissons quelques indications dans la note bibliographique. Cependant, le mouvement de Gallarate mériterait une longue étude, surtout pour la partie spéculative de son œuvre. Car son importance dans la pensée philosophique italienne est loin d'être négligeable. Et sans doute les résultats obtenus jusqu'ici, et qui sont évidents, seront dépassés par ceux qui, pour être plus lents et plus lointains, n'en sont pas moins certains.

F. WEBER

## NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Volumes des actes des réunions annuelles : *Il primo convegno,* 1945, Padova, Editoria Liviana, s.d (1951) ; *Filosofia e Cristianesimo,* Milano, Marzorati, 1947; *Attualità filosofiche,* Padova, Editoria Liviana, 1948; *Ricostruzione metafisica,* ibid., 1949 ; *Fondazione della morale,* ibid., 1950 ; *Persona e Società,* ibid., 1951 ; *Estetica,* ibid., 1952 ; *Il problema della Storia,* Brescia, Morcelliana, 1953 ; *Il problema della Scienza,* ibid., 1954 ; *Il problema pedagogico,* ibid., 1955 ; *La fenomenelogia,* ibid., 1956 ; *Il problema del valore,* ibid., 1957 ; *Economia, politica e morale,* ibid., 1958. En 1958, à cause du Congrès

international de philosophie de Venise, il n'y eut pas de réunion à Gallarate.

Le Centre de Gallarate a collaboré à la publication de la *Bibliografia filosofica italiana dal* 1900 *al* 1950, a cura dell'Istituto di Studi Filosofici e del Centro Nazionale di Informazioni bibliografiche, 4 vol., Roma, Edizioni Delfino, 1950, 1952, 1953, 1956. Cette excellente bibliographie contient tout ce qui a été publié en Italie en matière philosophique depuis 1900 jusqu'en 1950. Le nom de l'auteur est suivi d'abord par la bibliographie de ses écrits, ensuite par celle qui lui est consacrée. Le Centre de Gallarate a voulu continuer cette œuvre par la publication de bibliographies philosophiques annuelles, à partir de l'année 1949. Il en a chargé MM. U. Padovani et M. F. Sciacca qui publient la *Bibliografica filosofica italiana.* Les trois volumes des années 1949-1951 sont sortis à Milan, Marzorati, 1950, 1952, 1953 ; les années 1952-1956 à Brescia, Morcelliana, 1954, 1955, 1956, 1958. Dans les *Archives de Philosophie* (1959, p. 271-279), nous avons dit l'importance de la *Enciclopedia filosofica per concetti e per autori* dont la conception et la réalisation sont dues au Centre de Gallarate. Ce même Centre a encore fondé, depuis 1952, un prix annuel de philosophie et a institué une bourse de perfectionnement d'études philosophiques. Sur le Mouvement de Gallarate voir *Il primo convegno,* o.c.; G. CALETTI : *Nel descennale del Centro di Studi filosofici di Gallarate,* dans *Gregorianum,* 1955, pp. 190-124; P. DALLE NOGARE: *I convegni filosofici di Gallarate,* dans *Divus Thomas* (Piacenza), 1949, pp. 408-421 ; C. GIACON : *Il Movimento di Gallarate. I dieci convegni dal* 1945 *al* 1954, Padova, Cedam, 1955 ; H. L. VAN BREDA : *Le XI*e *« Convegno » de Gallarate,* dans *Revue philosophique de Louvain,* 1955, pp. 616-618.

# LES ENTRETIENS DE MYSORE

Du 28 août au 1er septembre 1959, l'Institut International de Philosophie s'est réuni aux Indes, dans la cité historique de Mysore. Il y avait été invité par le Congrès philosophique indien et l'Université de Mysore. Le Maharaja de Mysore, *Sri Jaya Chamarajendra Wadiyar Bahadur,* qui est à présent Gouverneur de cette Province et un commentateur du Vedanta, fut l'hôte du congrès et présida l'une de ses séances. Les délégations indienne et étrangère étaient à peu près égales. Le nombre restreint des participants (environ 75) justifia aisément le nom d'*Entretiens* choisi pour cette réunion et leur en procura l'agrément.

A la séance inaugurale, Docteur *S. Radhakrishnan,* Vice-Président de la République Indienne, assigna comme tâche à cette conférence la réalisation d'un monde où il y aurait « unity with distinctness »; ce que M. Gaston Berger, Président de l'I.I.P., reprit dans son discours sous les termes d'un « monde uni, sans être monotone ». L'effort d'intelligence et de rapprochement de pensées étrangères fut en fait ce qui marqua très fort les Entretiens sans que toutefois l'opposition des vues ne se dissimulât.

Les trois thèmes principaux concernaient *Science et Philosophie, Liberté individuelle et Communauté, Les Valeurs traditionnelles.* Quatre réunions plénières étaient réservées pour chaque thème. A chacune des trois premières réunions, une seule communication était lue, suivie d'une discussion. La quatrième réunion cherchait à opérer la synthèse. Ce plan de travail disperse moins l'attention et s'est révélé fructueux.

Examinons brièvement chacun des thèmes étudiés. Mon choix des vues présentées sera forcément très limité. Il suffira, je l'espère, pour donner une première idée de la ligne générale des débats. Seule la publication intégrale des communications et des interventions que l'on a annoncée en donnera une connaissance adéquate.

1°) *Science est philosophie.* — M. J.-N. *Chubb* (Bombay) inaugura les Entretiens par une communication sur *Science et Sagesse.* Selon lui il n'y a pas de chemin dialectique qui va de la science à la sagesse. La philosophie dépend d'un choix initial et elle ne consiste ni en une déduction, ni en une induction, mais en une simple explicitation de son point de départ. M. A.-C. *Ewing* (Cambridge) refuse d'accepter une exclusion si extrême de toute rationalité. Tandis que M. R. *Klibansky* (Montréal) désire voir établir une distinction plus ferme entre

philosophie et théologie, M. P.-R. *Damle* (Poona) demande que Science et Philosophie partent toutes les deux des données sensibles.

L'objectivité en science et en philosophie fut expliquée selon la méthode phénoménologique par une communication de M. L. *Langrebe,* lue en son absence par M. J.-F. *von Rintelen.* Celui-ci y opposa ensuite un réalisme critique. M. I. *Sen* (Pondichéry) au contraire maintint qu'à un niveau supérieur d'expérience l'opposition entre sujectivité et objectivité disparaîtrait.

M. A. *Mercier* (Bern) expose à son tour le point de vue de la science face au réel. Elle n'est souvent qu'une approximation. Que dire alors du réel en termes qui s'appliquent à toutes réalités ? Peut-on dire plus que c'est « cela qui appartient à la chose » ? M. J. *Marias* (Madrid) croit qu'une bonne part de nos découvertes du réel ne sont que la révélation d'interprétations que nous avons accumulées depuis notre enfance. La synthèse des vues différentes prise sur le réel par le sens commun, la science, l'art et même la mystique constituerait la philosophie selon M. *Daya Krishna* (Saugor).

A la réunion de synthèse, M. M. *Barzin* (Bruxelles) se demande si, tandis que la science s'occupe de la description du monde des choses, la philosophie n'aurait pas comme objet propre les valeurs. M. P.-C. *Chaudhury* (Calcutta), pour sa part, est prêt à laisser la science s'accommoder de présupposés qui assurent une acceptabilité inter-subjective. Mais il veut garder pour la philosophie une liberté qui reste sensible à l'expérience immédiate ; la philosophie sera donc spontanée et changeante comme celle-ci.

A l'issue de la discussion sur le premier thème, la distinction entre la science et la philosophie semblait avoir été admise par la grande majorité de ceux qui avaient exprimé leur opinion, bien que le fondement précis de la distinction resta controversé. La possibilité d'une vraie philosophie sembla aussi avoir été reconnue. Aucun positivisme, exclusif de toute métaphysique, ne s'était révélé. La tendance fidéiste avait reçu assez peu d'échos approbatifs.

2°) *Liberté individuelle et Communauté.* — Le problème de la liberté, à la fois garantie et entravée par les lois, fut exposée par M. N.-A. *Nikam* (Mysore) et M. A. *Boyce Gibson* (Melbourne). Le premier voyait la solution dans une dialectique « non-violente ». Le second, en montrant bien que la liberté formelle politique, garantie par les lois, n'est qu'une condition pour la liberté personnelle, indique que la liberté formelle peut bien être requise non pas seulement dans le contexte d'une spiritualité de type occidental, plus agressive et expansive, mais aussi dans celui d'une spiritualité de type oriental.

La communication de M. I. *Sen* recommande le Yoga comme un art d'arriver à une connaissance du vrai et du réel, en se rendant soi-même « plus vrai et plus réel ».

Au cours des discussions M. K.-H. *Potter* (Minneapolis) mit bien en évidence le problème de la démarcation des limites que les institutions doivent garder pour garantir la liberté. M. C. *Perelman* (Bruxelles) fit allusion à une loi naturelle. Mais il n'exposa pas ce qu'il entendait par celle-ci L'importance d'une effort intellectuel, distinct de la théologie, pour une connaissance spéculative de vérités qui fondent notre action, fut soulignée plus tard dans le débat par le R.P. R.-V. *De Smet* (Poona). Les vues de M. I. Sen sur l'évolution spirituelle garantie par la discipline du Yoga rencontrèrent l'opposition du jeune Raja du Cachemire *Sadar-I-Riyasat Yuvaraj Karan Singh* (Srinagar), refusant d'accorder tant d'importance dans notre vie à quelque expérience future qui reste somme toute assez problématique. M. R. *Prasad* (Patna) refuse l'affirmation que nous puissions devenir « plus vrais et plus réels ». Nous pouvons devenir meilleurs, mais nous sommes, ou ne sommes pas réels !

Tirant conclusion de l'étude du second thème, M. H. *Kabir* (Delhi), président du Comité exécutif du Congrès philosophique de l'Inde recommandait, comme garantie de la liberté, un équilibre des facteurs impliqués dans la situation réelle. Mais en fait on n'avait pas encore dit fort clairement ce qui permettrait de juger que l'équilibre était atteint. Etait-ce un maximum de liberté, ou d'autres exigences naturelles, individuelles, sociales ou religieuses ?

3°) *Les Valeurs traditionnelles.* — L'histoire des contacts intellectuels entre l'Orient et l'Occident fut d'abord tracée avec grande compétence par M. T.-E. *Jessop* (Hull). Mais, en vue d'un rapprochement entre l'Orient et l'Occident sur la base d'une commune appréciation de certaines valeurs, M. N.-V. *Banerjee* (Delhi) entreprit l'étude du problème qui surgit du fait que les plus hautes valeurs, bien qu'elles possèdent de plein droit une autorité vraie, manquent souvent de pouvoir et de force pour s'imposer, tandis que les traditions, qui comme telles n'ont aucune autorité de droit, exercent souvent une grande force de coercition. C'est la conscience sociale qui doit, selon M. Banerjee, renforcer le pouvoir des valeurs et modérer l'influence des traditions, et ainsi conduire à la libération (moksa) qui consiste dans « l'inter-existence » (et pas seulement la co-existence) de tous les peuples dans une société humaine unifiée. On mit en doute évidemment que cette sécularisation de la notion de libération (moksa) fut conforme à la tradition de la philosophie indienne. Elle n'en restait pas moins un témoignage de la tournure d'esprit contemporaine.

M. G. *Calogero* (Rome) pose alors le problème concret : « Peut-il y avoir une philosophie de la co-existence des philosophes ? » Oui, répond-il, si nous prenons comme valeurs de base tout ce qui conduit à la compréhension mutuelle. M. J.-N. *Chubb* objecte que certaines valeurs ne peuvent être dérivées de l'idée de tolérance. Une

philosophie de compréhension ne peut donc être toute la philosophie. M. A. *Van Melsen* (Nijmegen) indique que nous ne pouvons pas vouloir admettre les vues d'un autre simplement parce qu'il nous les offre, mais parce qu'eles sont vraies. Un critérium ultérieur de la vérité devrait donc être proposé. M. P. *Hallie* (Nasville, Tenn.) rappela que les critiques de la philosophie sont le sens du tout et la logique (completeness and consistency). Les valeurs de compréhension peuvent satisfaire au premier critère. Prises pour elles-mêmes, elles risquent de mettre sérieusement le second en danger.

A la séance de synthèse, M. F. *Brunner* (Neuchatel) retraça les phases principales de la pensée occidentale, indiquant les dangers qu'elle a courus et qu'elle peut offrir pour ceux qui s'y rallient. M. A.-R. *Wadia* (Bombay) n'hésita pas à parler des maux causés à l'Inde par la philosophie védantique. M. J. *Filliozat* (Pondichéry) insista sur le point que l'effort de synthèse entre les philosophies exigeait d'abord une compréhension fort poussée de chacune d'elles.

En dépit de tout l'intérêt que suscitèrent les Entretiens de Mysore, l'absence d'études détaillées et techniques de points semblables dans la philosophie occidentale et indienne semble être le seul regret qu'ils nous laissent. Mais peut-être que si les philosophies ne se sont pas encore rencontrées dans toute leur profondeur, les philosophes contemporains au moins se sont mieux compris. Sauf quelques exceptions, les philosophes de l'Inde se sont révélés moins fidèles à la tradition spéculative et mystique que certains sans doute ne s'y attendaient. Les philosophes occidentaux, par ailleurs, ont très peu exprimé les vues « analytiques » ou « existentialistes », qui sont en vogue en en Occident. Est-ce à dire qu'au delà des philosophies à la mode, il y a une tradition philosophique plus classique qui se perpétue ? Il apparut peut-être ici que l'Orient et l'Occident se rencontreraient le mieux sous l'égide d'une philosophie à la fois réaliste et spirituelle.

Poona (Inde).

J. de MARNEFFE S.J.

# COMPTES RENDUS

I. KANT. — **De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.** — XVI-104 p. Félix Meiner, 1958. Prix : DM 4.80.

J. LOCKE. — **Ein Brief über Toleranz.** — LXIII-135 p. Felix Meiner, 1957. Prix : DM 5.40.

La maison d'éditions Félix Meiner a droit à la reconnaissance des philosophes. Tous connaissent la *Philosophische Bibliothek* dont elle a pris la charge en 1911 et qui a permis à de nombreuses générations d'étudiants de prendre un contact direct avec les textes classiques. Qui n'a utilisé son édition de Kant entreprise par K. Voländer et celle de Fichte par Medicus ? Depuis que G. Lasson a commencé une édition critique des œuvres de Hegel, elle est liée au renouveau des études hégéliennes. Les spécialistes apprécient l'édition vraiment monumentale des œuvres de Nicolas de Cues et d'Eckard ; célèbres sont aussi les traductions de Platon par O. Apelt et de Plotin par R. Harder.

Les destructions causées par la dernière guerre puis la nécessité de quitter Leipzig où son activité s'exerçait depuis quarante ans ont pesé lourdement sur ces éditions. On se félicitera donc de la voir prendre un nouvel essor à Hambourg. Déjà soixante titres de la *Philosophische Bibliothek* sont de nouveau livrables ; malgré les difficultés actuelles les grandes collections savantes se continuent. La mort prématurée de J. Hoffmeister, continuateur de G. Lasson dans l'édition critique de Hegel, n'a pas arrêté le travail. Nous rendrons compte prochainement des derniers volumes parus, *Berliner Schriften, Die Vernunft in der Geschichte, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Enzyklopädie*. Nous avons parlé en janvier 1956 du *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* de J. Hoffmeister.

La présente publication de la fameuse *Dissertation* de 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* répond vraiment à un besoin. On reconnaît de plus en plus que cette Dissertation est une introduction indispensable aux Critiques ; non seulement on y trouve déjà la doctrine de l'Esthétique Transcendantale, mais, de plus, elle expose une ontologie qui, rejetée ensuite, sert cependant comme de système de référence. Or le texte latin, si précis, et qu'aucune traduction ne peut remplacer, n'est guère accessible aux étudiants.

En France l'utile traduction de P. Mouy ne donne malheureusement pas le texte original. La présente édition par Kl. Reich comporte une précieuse préface. La traduction est alerte ; cependant, en quelques passages, la traduction de K. Vorländer publiée autrefois dans la *Philosophische Bibliothek,* aussi chez F. Meiner, nous semble préférable. Ainsi, au § 20, *Hinc forma universi testatur de causa materiae* est mieux traduit par *Datum zeugt die Form des Weltalls von einer Ursache der Materie* (K. Vorländer) que par *Daher ist die Form des Universums ein Zeugnis für die Existenz einer Ursache der Materie* (Kl. Reich). Au § 28 fin *datum ab experientia* est certainement une faute d'impression. L'édition de l'Académie de Berlin porte *datam* et c'est ce que suppose aussi la traduction.

La *Lettre sur la Tolérance* de Locke est le premier volume d'une nouvelle collection *La Philosophie et la Communauté Mondiale* publiée sous la direction de l'Institut International de Philosophie de Paris avec l'aide du Conseil International de Philosophie et des Sciences Humaines. Quelques mots d'introduction de R. Klibansky (Montreal), président de la Commission des Textes de cet Institut nous précisent le but : répandre, avec une traduction conjointe, des textes importants sur le droit et la liberté, la paix et la tolérance.

Depuis l'ouvrage devenu classique de Ch. Bastide (1907) les doctrines politiques de Locke et spécialement ses idées sur la tolérance n'avaient guère été étudiées. Récemment la traduction de l'*Essai sur le Pouvoir Civil* par J.-L. Fyot (P.U.F. 1953) a ramené l'attention sur celui qui reste un grand ancêtre des conceptions politiques qui ont triomphé en Europe aux XVIIIe et XIXe siècles.

On sait que la Lettre, écrite en latin, fut d'abord publiée en cette langue en 1689. Peut-être regrettera-t-on de ne pas trouver ici ce texte si rare. Tout au moins la traduction allemande présentée en regard de la traduction anglaise de W. Popple, serre-t-elle ce texte latin de beaucoup plus près. Le Prof. J. Ebbinghaus a fait précéder sa traduction d'une excellente introduction, qui tout d'abord rappelle les circonstances historiques de l'œuvre, ce qui est bien nécessaire pour l'apprécier, puis en esquisse le développement. Il souligne justement que la Lettre n'est pas l'œuvre d'un politicien purement « laïque » mais repose sur des considérations théologiques. Que Locke mette des limites à sa tolérance (p. LVI-LIX) et refuse de l'étendre aux catholiques, cela n'a sans doute rien de bien étonnant si on se rappelle l'état d'esprit assez général en Angleterre à cette époque. On pourrait cependant mentionner que, par là, il retarde sur quelques auteurs protestants, tels que R. William (cf. J. Lecler, *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme,* II, p. 407-408).

M. RÉGNIER

H.-A. SALMONY. — **Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie. Vol. I : Einführung in die metakritische Philosophie J. G. Hamanns.** — Evangelischer Verlag AG. Zollikon 1958, in-8, 340 p.

Fruit de longues et patientes recherches, l'ouvrage de H.-A. Salmony, professeur, aux côtés de Jaspers, à l'Université de Bâle, atteste une familiarité exceptionnelle avec Hamann et une connaissance exhaustive de la littérature hamannienne. C'est une incomparable référence et le test d'un esprit philosophique que cette aisance à pénétrer les dédales complexes et à jeter une lumière critique sur les plus sombres recoins de la vie et de l'œuvre du Mage du Nord. On sait combien cette vie et cette œuvre, entrelacées l'une à l'autre, forment un composé inclassable, une énigme fascinante, mais dont l'obscurité légendaire et certains aspects qu'on aimerait presque appeler tératologiques découragent le lecteur. Hamann est inaccessible sans commentaires. Or H.-A. Salmony, avec Karlfried Gründer, Martin Seils et quelques autres, appartient à cette brillante équipe de jeunes chercheurs méthodiques qui est en train de renouveler les études hamanniennes.

Son livre n'est qu'un premier tome et une introduction à la « philosophie métacritique » de Haman, au seuil de laquelle il nous laisse. Mais il offre une sorte de manuel complet, mis à jour, des recherches hamanniennes, donc un instrument de travail d'autant plus indispensable qu'il fait avec exactitude le point de tant de questions discutées. Aussi ce premier volume se présente-t-il moins comme un exposé que comme une succession de paragraphes, où s'intercalent des excursus documentés (v. g. sur la théorie du Chiffre) ; et, pour chacun des chapitres, on est renvoyé à un appareil considérable de références et de notes, qui complète l'exposé des problèmes traités dans le texte.

Mais l'ouvrage est beaucoup plus qu'une somme et l'érudition n'y occupe que le second plan. H.-A. Salmony ne se contente pas d'énumérer les opinions et d'établir l'état de la question. Sur les points obscurs et discutés — et ils ne manquent pas autour de la figure de Hamann, — après une enquête fouillée il prend parti, il porte un jugement, en fonction à la fois d'une interprétation générale de Hamann et d'une conception personnelle de la philosophie. Celle-ci est visiblement inspirée de Jaspers, comme on le voit par la place faite à l'homme Hamann, à sa biographie concrète, par l'idée de l'existence comme « rencontre avec Dieu », par la mise en valeur de la Raison et de l'Aufklärung, comme espace propre de la philosophie, en des sens directement empruntés à Jaspers. Mais il n'y a là aucune espèce de sollicitation : la vérité est que Hamann se prête singulièrement à un mode d'investigation et d'examen voisin de celui que Jaspers a fait valoir dans *Die Grossen Philosophen*. Que Salmony reste libre à l'égard de toute inféodation et de tout rapprochement téméraire, la preuve en éclate dans son refus de considérer Hamann comme un précurseur de la « philosophie existentielle » ou d'assimiler sa notion du *Chyffer* à la théorie des chiffres de Jaspers. Quant à la ligne d'interprétation qu'il adopte — de son point de vue de philosophe — à l'endroit de Hamann, elle se

rattache explicitement à la géniale recension de Hegel, et elle se caractérise par l'absolue compénétration du philosophique et du biographique ; le point de convergence des aspects et des perspectives est l'existence humaine, non pas tant la vie empirique de Hamann, mais l'existence comme être-devant-Dieu, en tant qu'elle s'éclaire elle-même comme foi religieuse à la lumière de la Bible. Cet éclairement, qui projette tant de formes souvent déroutantes, est une philosophie, dont le signe distinctif est la *coincidentia oppositorum*, philosophie indéfinissable, du type socratique — précisément la « métacritique » qui sera le thème des volumes suivants de Salmony ; mais, d'ores et déjà, il en donne quelques précieux aperçus. et souligne que la métacritique hamanienne est une pensée de longue haleine, qui ne se réduit pas à la critique de la critique kantienne (ce « purisme de la raison »). Comment l'équilibre sera maintenu entre la direction philosophique et les présupposés théologiques, la suite nous l'apprendra ; mais les pierres d'attente laissent bien augurer de la construction.

Devant l'enchevêtrement des opinions divergentes, il était impossible d'éviter les prises de position tranchées, voire les traits polémiques. Mais H.-A. Salmony a accompli une œuvre de vérité et de courage en attaquant de front le fameux Josef Nadler, l'éditeur et le protecteur de Hamann. De courage, car le risque à courir était gros, étant donné l'influence que, malgré ses déboires, le puissant professeur a gardée sur les promotions universitaires. De vérité, parce que, malgré des mérites certains, et qu'il a d'ailleurs fait sonner bien haut, Nadler a « massacré » l'édition confiée à ses soins ; et malheureusement il est illusoire de songer à en refaire une autre avant longtemps ; en outre, Nadler a littéralement travesti et « faussé » l'image de Hamann, par son parti-pris béat d'hagiographe, qui rend entre autres prodigieusement agaçante la lecture de son ouvrage fleuri *J.-G. Hamann Der Zeuge des Corpus Mysticum*. Salmony réserve également quelques dures flèches à Heidegger, parfois un peu gratuitement peut-être ; mais l'amitié de Jaspers a pour contrepied cette hostilité.

En tout cela, une admiration lucide pour Hamann est hors de cause, et l'auteur n'a d'autre but que de serrer la vérité au plus près. Aussi ne voit-on pas comment on pourrait ne pas accorder une approbation définitive à ses exposés sur le rapport Hamann-Herder, le « mariage de conscience », l'hypocondrie, sur l'importance relative de la gnose, sur l'« amalgame du religieux et du sexuel »,, etc. On regrettera seulement que la variété et l'étendue des questions et le manque de place aient contraint Salmony à un certain pointillisme : c'est la rançon de sa minutiosité. Une remarque : le lien entre les motifs gnostiques de l'œuf et du serpent, inexistant chez les Ophites, ne se rapporte-t-il pas tout simplement à Luc XI, 11-12, comme aussi le rapprochement poisson-serpent ? Et de même, il ne faut pas chercher l'origine de la phrase sur le discernement du Corps du Christ ailleurs que dans I Cor. X, 20-21, et XI, 29 (Cf. pp. 110-111).

Xavier TILLIETTE

Alain CUY. — **Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui : I. Epoques et auteurs.** II. **Textes choisis** (en castillan et catalan). Préface de Georges Bastide, doyen de la Faculté des Lettres de Toulouse. Deux vol. de 410 p. et 300 p. Privat, Toulouse, 1956.

La conjonction de divers facteurs historiques, sociaux et psychologiques entretient depuis longtemps un préjugé, qui méconnaît le rôle des philosophes espagnols dans l'histoire de la pensée. Cette défiance secrète repose sur des motifs étrangers à la réflexion : diversité de tempérament, opinions politiques, intérêts nationaux, isolement géographique de la Péninsule, situation économique et surtout « légende noire » répandue par les Encyclopédistes. A l'encontre de cette tendance, M. Guy voudrait « contribuer à la réouverture spirituelle » du *Camino francés* de Compostelle.

Dans ce but il dessine un vaste panorama de la philosophie hispanique depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, sous la forme de monographies courtes, mais vivantes. Etudes qui résument la vie et la doctrine de 51 penseurs, avec la liste de leurs œuvres. Ainsi apparaît d'abord la physionomie de Raymond Lulle, Francisco de Vitoria, Juan Luis Vivès, Francisco Suarez, Jaime Balmes, pour ne nommer que les grands maîtres. Les auteurs contemporains occupent toutefois la place principale et se partagent en cinq groupes : les philosophes de 98, la génération d'avant 1914, celle de la première guerre mondiale, les promotions de l'entre-deux-guerres et enfin les jeunes.

L'analyse des systèmes est complétée par un volume de 72 textes, choisis dans les œuvres de ces différents philosophes et présentés en langue espagnole, ou exceptionnellement catalane. Chacun d'eux est précédé de quelques lignes d'introduction, qui en précisent le sens et la portée.

De toutes ces doctrines quelques traits se dégagent, qui caractérisent, selon M. Guy, la philosophie espagnole. Elle a surtout brillé au Siècle d'Or et repris son ascension au XIXe siècle, pour connaître aujourd'huin une étonnante renaissance. Au long de son histoire on retrouve néanmoins certaines tendances fondamentales : influence de l'Islam et du judaïsme ; intérêt particulier pour la morale et la casuistique, qui reste une des gloires de l'Espagne ; tradition des médecins-philosophes, plus constante qu'ailleurs ; référence avouée ou latente aux problèmes religieux, même chez les auteurs les plus sceptiques ; empreinte profonde du catholicisme ; souci de l'élégance du style dans les spéculations les plus subtiles ; prédominance des influences germaniques depuis l'apparition du Krausisme. « Par dessus tout, signalons enfin la perpétuelle oscillation de ces philosophes entre l'ordre et le progrès, entre la tradition et l'hétérodoxie ; l'Espagne est le pays de l'autorité, comme de l'anarchisme » (I, p. 23). De là une tension parfois tragique dans les esprits et dans les cœurs.

Omettant à dessein la grande tradition des mystiques et des théologiens espagnols, qui ont brillé d'un si vif éclat, M. Guy s'en tient à l'exposé des idées philosophiques. Ses études antérieures le préparaient d'ailleurs à entreprendre une tâche aussi vaste. Sa thèse de doctorat

ès lettres exposait naguère le message de Fray Luis de Leon. Il a également décrit les progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque, aû cours du XVI$^{e}$ siècle. Un autre de ses ouvrages est consacré à un penseur contemporain, J. Dominguez Berrueta. Ajoutons que M. Guy est aujourd'hui chargé du cours de philosophie hispanique à la Faculté des Lettres de Toulouse. Dans cette vision d'ensemble qu'il vient de dessiner, il se borne à exposer les systèmes, sans vouloir formuler des jugements d'appréciation. Il se montre ainsi accueillant à toutes les doctrines, au risque de provoquer un certain embarras dans l'âme des lecteurs. Ceux-ci trouveront un guide averti pour un large tour d'horizon, car M. Guy est, parmi les universitaires français l'un des plus familiarisés avec la pensée espagnole.

A.ETCHEVERRY

Josef Rupert GEISELMANN. — **Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers.** — Herder, Freiburg 1955, XX et 438 pages, 1955.

Après plusieurs travaux sur les maîtres du renouveau théologique qui suivit l'Aufklärung, entre autres deux volumes sur J.-A. Möhler, le professeur Geiselmann nous expose l'anthropologie théologique de son illustre prédécesseur à Tübingen. Fruit de longues recherches, basée sur une étude attentive des états successifs du texte, cette monographie est historiquement et systématiquement complète et remarquable. On ne peut que remercier l'éminent auteur pour ce bel ouvrage sur un des théologiens les plus brillants de l'école de Tübingen.

M. Geiselmann est le premier à mettre l'accent sur le développement continuel de la pensée de Möhler : même la *Symbolik* ne contient pas de synthèse définitive. L'évolution de l'anthropologie de Möhler est d'autant plus considérable qu'il n'a enseigné que pendant quatorze ans. Cette évolution est due d'abord à la sensibilité presque poétique de Möhler, ensuite à la richesse des courants intellectuels de cette époque privilégiée. Formé dans le rationalisme de l'*Aufklärung* Möhler est vite emporté par le Romantisme. Mais ensuite il doit se dégager de l'idéalisme panthéiste de Schleiermacher. Et dans ses dernières années il cherchera une réponse au renouveau luthérien.

Dans la première partie M. Geiselmann retrace la période romantique de Möhler et analyse son anthropologie dans *L'unité dans l'Eglise*. Elle est surtout caractérisée par sa position anti-déiste. Dieu n'est pas séparé du monde : nous sommes en lui, il nous conserve à tout instant dans l'être : Act. 17, 28. Möhler restera toujours très sensible sur ce point et s'opposera à toute conception mécaniste séparant Dieu du monde. L'anthropologie dans « l'unité » dépasse aussi l'individualisme de l'*Aufklärung*. L'homme est uni à la nature toute entière et à l'histoire. En nous-mêmes l'âme est intimement liée au corps. Ainsi l'homme vit dans une *Gemeinschaft*, qui est opposée à la *Gesellschaft* de l'*Aufklärung*. Dans cette communauté, et seulement en elle, peut se développer l'individualité : on retrouve Dieu à travers la communauté et l'univers.

L'hérésie rationaliste sépare l'individu de la communauté, de l'unité qui seule permet une connaissance de Dieu. Ainsi sa thèse anti-individualiste et anti-déiste conduit Möhler à un authentique traditionalisme.

A cet « enthéisme » de l'homme correspond « l'enpneumatisme » du chrétien. Le Saint-Esprit est celui qui habite en nous essentiellement (parler de cause et d'effet semble à Möhler mécaniste). Mais si nous sommes unis à lui, c'est par notre unité dans la communauté, l'Eglise. Il n'y a pas place pour l'individualisme dans l'Eglise ; nous sommes une communauté dans l'histoire du salut. Il n'y a pas de connaissance de foi sans l'unité avec l'Eglise.

L'unité est vraiment un thème central du Romantisme : l'unité de l'individu avec la communauté, l'unité de l'humanité toujours opposée à tout isolement de Dieu et de l'homme. Si dans cette conception la présence de Dieu au monde et l'importance de la communauté sont sauvegardées (contre l'Aufklärung), la valeur de l'être humain se voit réduite. Il n'y a pas de place dans « l'unité » pour l'homme image de Dieu. Il n'y a pas d'homme sans Dieu ou contre Dieu. La liberté de l'homme et celle du chrétien sont extrêmement réduites : il n'est qu'organe de Dieu et de l'Esprit. M. Geiselmann note : le naturalisme mécaniste est remplacé par un naturalisme « organologique » (p. 132). Jamais la grâce n'est considérée comme gratuite et l'Esprit Saint agit dans l'homme presque comme un principe biologique.

La deuxième partie du livre est consacrée à la période « christologique » de Möhler. Dans ses ouvrages sur *Athanase* et *Anselme*, il corrige les éfauts de son « unité »: son antidéisme était mal dégagé de l'évolutionisme qui impliquait un certain panthéisme. Désormais en soulignant la transcendance de Dieu il permet aussi de poser l'homme dans son être en soi. Après avoir lutté contre la séparation de Dieu et du monde Möhler découvre à travers la formule christologique qu'il ne faut pas non plus mélanger Dieu et le monde, l'individu et la communauté, la nature et la grâce ; ni les confondre, ni ne les séparer. Tout en restant ferme contre le déisme Möhler évite les erreurs de « l'enthéisme ». Dans *Athanase* et *Anselme*, il affirme la vraie liberté de l'homme, l'homme image de Dieu, *das Dasein des Menschen vor Gott*, la connaissance naturelle de Dieu (non traditionaliste). Pour cette nature humaine la grâce est gratuite et la sanctification par l'Esprit Saint ne détruit pas la liberté : nous acceptons librement ses dons. La formule de Chalcédoine aide même à préciser les relations de l'homme avec la communauté, de l'Eglise et de l'Etat : sans confusion, ni séparation.

La troisième période de Möhler est consacrée à sa réponse proprement théologique au renouveau luthérien. M. Geiselmann montre qu'entre les éditions de la *Symbolik* parues de son vivant, il y a une évolution considérable. Ici son point de vue est surtout anthropocentrique : il s'agit de l'état originel de l'homme, du péché et de la régénération. On peut dire que dans ce dernier ouvrage Möhler défend l'humanisme, l'humain dans le christianisme. Tout est maintenant à sa place, la liberté de l'individu, son engagement dans la communauté, l'être de l'homme et la présence de Dieu, le surnaturel et la nature humaine.

Il n'était pas permis à Möhler d'achever son œuvre, de trouver l'équilibre parfait entre l'anthropologie de la période romantique et celle de la *Symbolik*. Il reste un de ces théologiens (non moins sympathiques) qui posent plus de questions qu'ils ne donnent des réponses. Mais, conclut le professeur Geiselmann, Möhler est resté fidèle à lui-même dans le développement de son anthropologie, il est resté fidèle aux différents courants de son époque à la recherche de l'image de l'homme.

Otto GAUPP

Rose-Marie MOSSÉ-BASTIDE. — **Bergson éducateur.** — Un vol. in-8 de 465 pages. P.U.F., Paris, 1955.

Henri BERGSON. — **Ecrits et Paroles.** — Textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide. Un vol. in-8 de 236 pages. Bibliothèque de Philosophie contemporaine, P.U.F., Paris, 1957.

Le premier de ces ouvrages est la thèse de doctorat de Mme Mossé-Bastide. C'est une véritale mine de renseignements sur la vie et la personnalité d'Henri Bergson. On y voit des aspects peu connus du grand philosophe, qui éclairent son œuvre d'un jour oblique assez curieux. Par exemple, s'y découvre un Bergson diplomate, doté de la souplesse de manœuvre d'un professionnel de la Carrière, lourd en outre de son prestige intellectuel et moral, agissant avec doigté et efficacité sur le Président Wilson pour emporter sa décision de faire entrer les Etats-Unis dans la guerre, en 1918. On s'aperçoit que Bergson, avec son aspect impersonnel et flegmatique, serein et au-dessus des passions humaines, a toute sa vie poursuivi, — et obtenu — les récompenses et les honneurs qu'il estimait lui être dûs en justice — et qui l'étaient en effet — : prix multiples au concours général, postes intéressants, décorations nombreuses, élections à l'Institut et dans les Académies étrangères, Prix Nobel, etc... On y voit les amitiés peu nombreuses de Bergson, ses liens avec William James, Edouard Le Roy. On y retrouve aussi les dernières phases si douloureuses et si nobles de sa vie, sa conversion personnelle au catholicisme, empêchée de se concrétiser par solidarité avec ses frères juifs persécutés.

Ce qu'on y trouve aussi et surtout, puisque tel est le dessein de l'auteur, ce sont les positions de Bergson en face du, ou des, problèmes de l'éducation. L'importance et l'intérêt de cette lecture sont grands, particulièrement en ce moment.

L'auteur relate par exemple la part prise par Bergson aux projets de réforme de l'enseignement secondaire, vers les années 1920. Il est le champion farouche des humanités classiques, grec et latin, il s'oppose à toute spécialisation prématurée, — entendons-nous, il ne s'agit pas pour lui de prôner quelque « tronc commun », certes, mais au contraire de prolonger jusques et y compris le baccalauréat la formation générale ; il n'admet un début de spécialisation qu'au niveau de la deuxième partie du baccalauréat, avec la classe de Mathématiques Elémentaires. La raison profonde de cette attitude, c'est sa conception du « bon sens »,

plus proche de l'« intuition » que de l'« intelligence », qui n'est l'apanage que de très peu, du « happy few », et que la culture doit permettre d'épanouir pleinement et dans toutes les directions possibles, par une formation générale intensive et prolongée. Que la difficulté des études classiques soit donc intégralement maintenue dans les Lycées, même au prix d'une diminution du nombre des élèves, et pour le reste, qu'on élargisse et qu'on multiplie l'enseignement technique et professionnel, plutôt que d'abaisser l'enseignement secondaire, et de le faire verser peu à peu dans une spécialisation ruineuse pour le niveau de la nation tout entière. De cette position de base découlent des prises de position secondaires de la part de Bergson envers l'enseignement des sciences, qu'il souhaiterait non pas dogmatique mais inventif, celui des langues vivantes, et surtout celui de la philosophie.

Bergson souhaiterait que l'on enseignât la philosophie par l'examen approfondi d'un problème, ou d'un texte, qui appellerait à lui peu à peu toute l'orchestration philosophique : « Délimitation du sujet par l'examen d'un cas spécial ; discussion des hypothèses émises à ce propos ; étude des résultats scientifiques s'y rapportant et des théories philosophiques soutenues ; recherche d'une expérience personnelle permettant de vivre la situation et d'en éprouver la solution comme une évidence intérieure ; interprétation, à l'aide de cette évidence, des résultats scientifiques, et dans une certaine mesure, des théories philosophiques opposées qu'elle réconcilie. » (p. 275-276). L'enseignement philosophique pour Bergson n'est donc rien de dogmatique, mais doit mettre en œuvre l'intuition par « probabilité croissante », dans un climat de rigueur intellectuelle et de totale probité. Bien des détails pédagogiques sont à retenir, par exemple au sujet de la dissertation, ou de la lecture à haute voix, etc... Un autre thème étudié par Mme Mossé-Bastide, est celui de l'éducation morale. A vrai dire, cette dernière partie de l'ouvrage nous apporte plus d'interrogations que de satisfactions. A la suite des grandes considérations des *Deux Sources,* on eût aimé trouver parallèlement chez Bergson une réflexion proche des problèmes de l'homme ; et on a un peu l'impression d'un schématisme grandiose, mais trop ignorant, — volontairement ?, — des questions qui se posent en fait tant aux individus qu'aux communautés humaines. Il y a chez Bergson, et Mme Mossé-Bastide est assez gênée de le constater, une curieuse incompréhension, par exemple, des problèmes sociaux. Il semble que le « mysticisme » moral de Bergson soit chez lui un sursaut profond pour échapper à un pessimisme grandissant en ce qui regarde l'homme réel et moyen, l'homme des sociétés closes.

Mais c'est le détail de ces analyses minutieuses qu'il faut lire, en s'appuyant sur les textes épars de Bergson, que Mme Mossé-Bastide a regroupés dans le second volume dont il est question ici, et qui vont de ses discours de distributions de prix jusqu'aux discussions de la Société française de philosophie, en passant par les préfaces données à différents ouvrages (par exemple la préface de l'ouvrage de Paul Janet *Principes de Métaphysique et de Psychologie,* 1877), et par quelques lettres, à William James, à Léon Brunschvicg. C'est un rideau levé sur la pensée de Bergson, non pas sans doute en train de se faire mais du

moins en train de se situer. On y retrouve les thèmes majeurs de la pensée bergsonnienne, ceux-là même qui furent si chers à Péguy : le refus du tout-fait, la recherche obstinée du se-faisant, de la vie, de l'élan, de la liberté créatrice.

C'est un ouvrage précieux, qui avait été souhaité par Edouard Le Roy et qui complète de manière indispensable toute bibliothèque bergsonienne.

Y. PELLÉ-DOUEL

Jean ECOLE. — **La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.** — F. Nauwelaerts, Louvain, 1957, 312 pages. Prix : Frs. Fr. 2.400.

Le grand mérite de Louis Lavelle est d'avoir réintroduit dans la philosophie française le problème de l'être, alors que presque personne n'en parlait dans les chaires officielles au début de se siècle. Il estima qu'il était possible de retrouver l'idée d'être en suivant un cheminement réflexif : soit en dépassant l'apparence du phénomène pour atteindre la signification qui est la réalité même saisie dans le sujet ou par rapport au sujet ; soit en découvrant, par delà la réalité, dans l'être en tant que manifesté, la valeur dont l'essence est d'être invisible et intime mais qui s'offre à l'accueil du sujet ; soit en contemplant le donné, non plus comme donné ou spatial, mais comme présence qui ne peut être spatialisée. « L'être est ce qui subsiste du réel quand il n'a plus de corps ».

Jean Ecole, en étudiant la métaphysique de l'être, est persuadé avec raison qu'il se situe au cœur de la doctrine lavellienne. Cet être est premier, universel, inclut le possible ; il est univoque, c'est-à-dire que son « unité est indéchirable ». Le sens de l'univocité réside dans l'unité concrète de l'être dont chacun des modes est un aspect de cette unité sans laquelle aucun ne pourrait subsister. Duns Scot soutient l'univocité du concept d'être ; pour Lavelle, c'est l'être même qui est univoque.

La vraie nature de l'être est à chercher dans le moi-acte, dans la révélation de cette existence qui, dans le simple mouvement du petit doigt dont j'ai l'initiative, m'apparaît comme un miracle toujours recommencé. La métaphysique de l'être est une expérience de l'être en même temps qu'une expérience de l'esprit. Nous accédons à l'être quand nous passons de ce qui nous est donné à ce que nous sommes capables de nous donner à nous-mêmes, du spectacle, à l'opération. « L'Erreur de Narcisse » c'est qu'il veut se donner en spectacle à lui-même, alors que son acte d'être ne peut pas être spectacle mais jaillissement originaire. C'est du point de vue de l'acte seulement que je me saisis comme être limité emporté dans un courant dont je participe.

La participation, foyer de la métaphysique lavellienne, n'est pas l'appartenance statique à un tout dont on fait partie, mais c'est la contradiction apparente résolue d'une activité indivisiblement exercée

par le sujet limité et reçue par ce sujet. Le problème de l'un et du multiple devient celui de l'Acte pur et des actes participés. « Présence totale » de l'être dans chacun des actes participés et, en même temps, entre le fini et l'infini, distance proprement infranchissable, tel est l'« intervalle » que le monde comble dans la Participation.

J. Ecole donne un schéma de ce système dans cette belle formule : « L'Etre qui ne diffère pas de l'Etre pur est doué de cette activité merveilleuse qui est l'activité créatrice par laquelle il appelle d'autres êtres à participer son essence avec l'aide de tous les moyens qu'il met dans ce but à leur disposition, comme le temps et les possibilités qu'ils font jaillir de la nature et des choses » (p. 245).

Lavelle a-t-il explicitement échappé aux accusations de panthéisme ou de subjectivisme qu'on n'a pas manqué de lui adresser ? J. Ecole ne le pense pas, mais il est persuadé que l'inspiration générale de la *Dialectique de l'éternel présent,* proche en beaucoup de points du réalisme thomiste, lave son auteur de tout soupçon. On peut toutefois regretter que la dialectique lavellienne n'ait pas été assez ferme pour détourner à elle seule ces objections.

Les ouvrages sur Louis Lavelle sont assez rares. La seule autre étude est celle de Béchara Sargi : *La Participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Beauchesne, 1957. Pour la France, la contribution de J. E. à la connaissance d'une pensée quelque peu ignorée et méconnue est importante. Le disciple ne dissimule pas sa sympathie pour un maître dont la tendance méditative nous conduit à contempler un monde harmonieux, peut être trop harmonieux. Par l'analyse de tous les aspects métaphysiques de cet univers (essence-existence, temps-liberté; immanence-transcendance, être-mal...), l'auteur réussit un exposé où se trouvent réunis les thèmes inlassablement développés et approfondis par Lavelle. Cette étude nous rappelle que Lavelle est bien le métaphysicien de l'intimité spirituelle.

R. SAINT-JEAN

M. HEIDEGGER. — **Identität und Differenz.** 76 p. G. Neske, Pfullingen, 1957. Prix : DM 7.80. — **Aus der Erfahrung des Denkens,** 28 p. G. Neske, Pfullingen, 1954. Prix : DM 3.50. — **Hebel, der Hausfreund,** 40 p. G. Neske, Pfullingen, 1957. Prix : DM 3.80. — **Der Statz der Identität.** Disque microsillon à 33 tours, diamètre 30 cm., durée 48 minutes. G. Neske, Pfullingen, 1957. Prix : DM 28. — **Lettre sur l'humanisme.** Texte allemand traduit et présenté par R. Munier. 187 p. Aubier, 1957. — **Introduction à la métaphysique.** Traduction de G. Kahn, 241 p. P.U.F. 1958. Prix : Fr. 1.200. — **Qu'appelle-t-on penser ?** Traduit de l'allemand par A. Becker et G. Granel, 263 p. P.U.F. 1959. Prix Fr. 1.200.

Sous le titre *Identität und Differenz,* M. Heidegger publie deux conférences : l'une, *Der Satz der Idendität,* prononcée le 27 juin 1957 lors du cinquième centenaire de l'université de Fribourg en Brisgau, l'autre

*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik,* du 24 février 1957, servant de conclusion à un séminaire sur la Logique de Hegel.

Qui connaît déjà l'œuvre de Heidegger y trouvera non pas un contenu vraiment nouveau, mais de nouvelles « variations sur des thèmes connus » très précieuses pour familiariser avec la doctrine, aider à en percevoir les connexions et à se l'approprier dans l'effort pour penser « plus originairement ». Comme toujours il s'agit de la « différence » essentielle entre l'être et l'étant ; pour la comprendre ou, plus modestement, pour s'orienter vers elle, il faut remonter au fondement de la métaphysique, « bondir » et non pas construire des représentations conceptuelles, des médiations, qu'elles soient dialectiques ou non : nous ne trouverions que des connexions partant de l'être ou de l'homme, représentant comme un enchevêtrement ce qui est une appartenance réciproque (*Zusammengehören*) de l'homme et de l'être (23). Au vrai l'homme n'est pas un sujet devant un objet, il est présence de l'être, il est l'être qui se présente comme être. C'est en remontant au fondement de la métaphysique que se comprend l'homme, son histoire, le sens de l'ère atomique, du monde technique où se fait entendre l'appel de l'être.

La conférence sur la conception « onto-thé-logique » de la métaphysique part de Hegel qui lui aussi unit ontologie et logique, être et pensée, mais elle s'en sépare à la croisée des chemins : pour Hegel le dialogue avec l'être est marqué par l'*Aufhebung,* pour Heidegger il est un retour, un « pas en arrière » (*Schritt zurück*) dans un domaine négligé jusqu'ici, l'essence de la métaphysique.

Heidegger remarque, conformément à la tradition philosophique, que la remonté au fondement, à la cause, à la « chose primitive » (*Ur-sache*) aboutit à la fois à l'ontologie et à la théologie. L'ontologie, ou mieux l'onto-logique (souvenons-nous du sens originaire que Heidegger découvre dans le terme de *Logos*) recherche l'*être,* non pas l'être abstrait, mais l'être fondement de tout étant, l'être qui fait être l'étant, *l'être de l'étant* (génitif objectif ; *l'étant de l'être* serait un génitif subjectif). La théo-logique remonte à un *étant* qui fonde tous les autres, à Dieu. On connaît les défiances de Heidegger à l'endroit de la théologie naturelle. Mieux vaut ici se taire, dit-il (51), ce qui ne signifie pas une profession d'athéisme car « La pensée sans Dieu, la pensée qui rejette le Dieu de la philosophie, le Dieu *causa sui,* est bien plus proche du Dieu de la religion. A un Dieu *causa sui* l'homme ne peut offrir ni prière ni sacrifice ; ce n'est pas devant lui qu'il peut s'agenouiller dans la crainte ou danser au son de la musique » (70).

Ce retour à l'être est difficile, surtout parce que notre pensée occidentale a été contaminée par la métaphysique. Essayons courageusement, en nous gardant d'instaurer une terminologie qui voudrait monnayer ce que, avec Heidegger, nous nous efforçons de penser (est-ce un avertissement donné par le maître à certains de ses épigones ?)

La première de ces deux conférences, *Der Satz der Identität* a été enregistrée sur microsillon. Que ne donnerait-on pour posséder ainsi la parole des grands philosophes ? Quel meilleur moyen d'analyser leur texte phrase par phrase comme le recommandait Bergson (*La pensée et le Mouvant,* p. 108), pour les rencontrer dans une présence que seule la

parole peut assurer ! Peut-être l'audition serait-elle plus nette si l'enregistrement s'était fait dans un studio ; tout au moins le disque restitue-t-il le volume de l'aula de Fribourg et l'atmosphère du centenaire. Signalons que cette conférence a été traduite par G. Kahn dans le N° 7 d'*Arguments*.

*Aus der Erfahrung des Denkens* est d'un genre bien différent. C'est comme un poème en prose ; quelques phrases brèves, très denses, commentent ou orchestrent le chant de la girouette dans la tempête, la jeune lumière de l'aurore, le soleil qui perce les nuages, le gazouillis du ruisseau ou la voix des clochettes... Mais il s'agit toujours de l'être, de l'effort pour le retrouver. « Nous arrivons trop tard pour les dieux et trop tôt pour l'être dont l'homme est le poème commencé... La pensée doit penser contre elle-même, il faut risquer le bond dans la pensée de l'être... »

*Hebel, der Hausfreund* est un petit livre charmant consacré à Jean-Pierre Hebel (1760-1826) le célèbre poète alémanique, dont l'almanach *Rheinländischer Hausfreund* et le *Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes*, sont encore bien connus, au moins par les anthologies. Il a chanté la Forêt-Noire, le pays où s'enracine la pensée de Heidegger. Tous deux connaissent « le paysan qui trace d'un pas lent son sillon à travers le champ » (*Humanismusbrief*). *Le Sentier* (*Der Feldweg*) dont Heidegger écoute le message, que tilleuls et chênes suivent du regard, n'est-il pas le frère de la petite rivière qui descend du Feldberg (sous lequel s'abrite la villa de Heidegger) et que Hebel a immortalisée au début du *Hausfreund* (*Feldbergs liebligi Tochter, o Wiese, bis mer Gottwilche!*) ? Ici encore nous retrouvons les thèmes habituels : la *Nature* (comme dans les commentaires sur Hölderlin) qui s'adresse aux hommes dans le lever et le coucher du soleil, de la lune, des étoiles ; la *maison*, qui n'est maison que parce que l'homme y habite, le *monde* qui est aussi une maison ; la *terre*, signifiant tout ce que nous pouvons voir, entendre, sentir, qui nous porte, nous entoure, nous enflamme et nous apaise, comme l'*éther* (le ciel) signifie ce que nous percevons sans les organes des sens, le non-sensible, la signification, l'esprit ; le *poète* qui re-cueille le monde dans son dire, comme Hölderlin, qui parle le langage authentique, celui qui ne reste pas à la surface des choses. Le dialecte est la source cachée du langage.

On comprend la nostalgie de Heidegger quand il parle du *Hausfreund*. « Aujourd'hui le journal illustré a relevé et supprimé le vieil almanach. L'illustré disperse, dissout, jette essentiel et inessentiel sur le plan uniforme de ce qui est plat, de l'éphémère insidieux et du déjà passé. Autrefois l'almanach était capable de montrer le permanent dans ce qui n'apparaît pas, de se faire relire et d'éveiller la réflexion ».

Signalons en terminant deux excellentes traductions. R. Munier publie en volume sa traduction de la *Lettre sur l'humanisme* parue en 1953 dans les *Cahiers du Sud*, en y ajoutant le texte allemand et une courte lettre où Heidegger propose à J. Beaufret de traduire *Dasein* par *être le-là*, puis affirme l'abîme qui sépare sa pensée de celle de Jaspers (il s'était déjà exprimé très nettement sur ce point dans sa lettre à la Société Française de Philosophie en 1937).

*L'Introduction à la métaphysique* sur laquelle un cours de J. Wahl

a spécialement attiré l'attention (*Vers la fin de l'ontologie*, cf, *Archives de Philosophie*, XX, p. 151) est remarquablement traduite par G. Kahn. Il faut avouer que la tâche de traduire Heidegger en français est extraordinairement difficile; nul comme lui ne sait tirer d'un mot tout ce qu'il peut contenir, creuser jusqu'aux racines, jouer des dérivés, improviser brillamment des termes nouveaux. Mais comment le suivre en une langue différente ? G. Kahn indique souvent le terme allemand, ajoute des explications. La meilleure solution est certainement de présenter le texte original intégralement ; la traduction aide alors à le comprendre. Les glossaires que l'on trouve en appendice à ces deux traductions, avec plus de développement chez celle de G. Kahn, sont précieux ; il y aurait à composer un dictionnaire de la langue de Heidegger, groupant les mots selon le sens et surtout l'étymologie. Ces glossaires montrent l'impossibilité d'une traduction vraiment fidèle : les termes revalorisés par Heidegger évoquent, comme des harmoniques, ceux auquels l'étymologie les apparente comme aussi les sens usuels au profil effacé. Pareille correspondance ne peut pas être fidèlement rendue dans une autre langue.

La traduction de *Qu'appelle-t-on penser ?* est médiocre. Elle ne rendra vraiment service.

Tout au moins les traducteurs auraient-ils du indiquer plus sourendra vraiment service que si on se réfère au texte original. Tout au moins les traducteurs auraient-ils du indiquer plus souvent les termes allemands, surtout quand ils en donnent plusieurs traductions différentes. Ainsi, p. 22, *Bedenkliche* est traduit tantôt par *pensable*, tantôt par ce *qui donne à penser ! Gedachtes* est traduit p. 138 par *pensé*, mais p. 144 par *le pensé*. Bien souvent des notes s'imposaient. P. 70 *re-sentiment* traduit *Widerwille;* qui ne le remarquerait pas ne comprendrait guère ce passage où il s'agit de la volonté (*Wille*). P. 92 *Monstre* est inintelligible si on ne sait pas qu'il est employé au sens étymologique et traduit *Zeichen*. A côté de cela, traduire *althochdeutsch* tantôt par *haut-allemand* p. 217 et tantôt plus exactement, par *ancien-haut-allemand* p. 236 est véniel ; de même, p. 157 *Sprachphilosophie* (philosophie du langage) par *philosophie linguistique*, et, p. 163, *Urbild* (prototype) par *Image-Mère !* P. 144 et plus loin, les traducteurs s'embrouillent dans la distinction, pourtant si précise, entre *Geschichte et Historie*. Une note explicative, se réèrant à *Sein und Zeit* s'imposait.

Relevons, au hasard, de nombreuses fautes d'impression dans les citations grecques (p. 12, 15, 125, 132, 165, 187, 206). Comment *Hoffmeister*, l'éditeur si connu de la *Phänomenologie des Geistes*, est-il devenu *Hoffmann* (p. 221) ? P. 188, il était facile, à qui connaît l'œuvre de Heidegger, d'indiquer que l'article *Logos* est accessible dans le volume *Vorträge und Aufsätze* (et traduit, aux P.U.F. mêmes, dans le volume 1 de *Psychanalyse*).

A la note de la page 12, le célèbre texte d'Aristote, *Met. Z*, 1028 b 3-4, reçoit comme référence : *Métaphysique* X-XIV. La fameuse discussion d'Aristote sur l'essence du temps, à *Physique* livre Δ (Heidegger indique exactement la référence p. 40) est attribuée

dans la traduction (p. 75) à la *Métaphysique !*

Tout autant que des notes explicatives, une introduction s'imposait : il était facile de montrer que ces conférences (pourquoi aussi traduire *Stunden,* leçons, par heures) sont très claires si on les insère dans l'œuvre totale de Heidegger. Les cours de J. Wahl sur Heidegger sont un modèle en ce genre. Au contraire, les pages d'introduction que nous trouvons en tête de la traduction n'apportent vraiment rien.

M. RÉGNIER

René MARLÉ. — **Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament.** — Aubier, 1956, Coll. Théologie, 205 p.

On ne peut rêver meilleure introduction à Bultmann que cette étude concise et claire, appuyée sur une documentation exhaustive et sur une analyse patiente qui ne cède jamais aux généralisations faciles. L'accueil que les protestants ont fait à ce livre prouve assez son objectivité, que garantit d'ailleurs l'évidente sympathie de l'auteur, aussi attentive à éclairer les multiples nuances que lucide et vigilante à signaler les faiblesses de cette problématique originale.

Le premier chapitre replace Bultmann dans le cadre de « la théologie protestante contemporaine » (entendons : la théologie luthérienne) et évoque son rôle dans la naissante *Théologie Dialectique* puis dans la formation de la *Formgeschichtliche Schule,* sans négliger son long contact avec Heidegger. On comparera utilement cette étude historique à celle que fait le P. Bouillard dans le premier volume de son ouvrage magistral sur K. Barth.

Nous en venons ensuite à la thèse centrale de l'interprétation du N.T., celle de la fameuse conférence de 1941 sur la démythisation nécessaire ; l'auteur nous la montre logiquement inscrite dans la conception bultmannienne du mythe, dont il dresse un rapide bilan critique.

Car, et c'est là sans doute le nœud du problème, la démythisation nous oblige à passer de l'exégèse à la philosophie, Jaspers l'a bien montré, et Bultmann l'admet finalement puisqu'il considère que ce problème d'herméneutique peut être enfin résolu grâce aux catégories de l'analyse existentiale heideggerienne (Ch. III). Ramené à ce niveau métaphysique, le christianisme perdra toute trace d'anthropomorphisme — l'on peut justement craindre qu'il ne se réduise à une sorte d'option philosophique existentielle... Bultmann cependant entend bien maintenir l'irréductibilité de l'acte de foi, « rencontre effective, personnelle, actuelle, du Dieu qui transforme la réalité de ma vie » (127) : peut-on en fait échapper au subjectivisme de cette révélation, dépasser l'instantanéité et l'individualisme de cette foi qui est pur acte et jamais état ?... Le P. Marlé ne prétend nullement dresser un bilan définitif, mais plutôt dégager méthodiquement les présupposés anthropologiques, logiques,

théologiques d'une doctrine qui n'est pas toujours elle-même explicite (Ch. IV). Ces deux chapitres éclairent la question radicale posée par Bultmann dans son provoquant appel à la démythisation : quels rapports entretient la foi avec les exigences d'une certaine anthropologie ? — mais peut-on répondre à cette question sans un appel explicite aux catégories de l'historicité, telles que les analyses du P. Fessard par exemple tentent de les préciser ?

Tirant ensuite avec Bultmann les conséquences logiques de la démythisation intégrale, le dernier chapitre, le plus long, étudie « le problème de Jésus » autour des deux événements essentiels, Croix et Résurrection, qui résument l'Ephapax de la révélation de salut démythisée. L'un comme l'autre ne gardent guère que valeur mythique hors de l'acte de foi du croyant ; celui-ci fait-il autre chose que ratifier un « reste mythique » et canoniser le mythe de la croix salvatrice ?... L'exigence de la foi primerait-elle celle de la démythisation ? Ou la démythisation a-t-elle déruit l'objet de la foi ? Bultmann, totalement porté à ranger tout *Geschehen* objectif de salut dans la catégorie du mythe, ne peut se résoudre en fait à abandonner toute référence à l'histoire : mais à ses yeux cette histoire est-elle événement (*Geschichte*), ou plutôt un attribut constitutif du *Dasein* (*Geschichtlichkeit*), comme le note un exégète autorisé de Bultmann, H. Hott (*Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns*, p. 4) ? L'analyse existentiale fermée sur le *Dasein* individuel ne semble pas dépasser ce « refus de tout effort véritablement spéculatif » (177). A la dichotomie de la pensée et de la foi répond celle de l'*Historie* et de la *Geschichte*, celle même de la foi et des œuvres : rejoignant ici maintes affirmations de Bultmann, l'auteur n'a pas de peine à déceler chez lui une filiation luthérienne évidente, voire peut-être « le destin même du protestantisme » (184).

Ce sommaire schéma durcit forcément des analyses plus nuancées, que leur concision même et leur probité interdisent de résumer. Ajoutons que le P. Marlé se place dans une perspective théologique, celle même où prétend se placer Bultmann. Mais une réflexion théologique ne saurait se passer non seulement d'une anthropologie, mais aussi d'une réflexion authentiquement métaphysique sur la révélation et sur l'histoire : c'est là peut-être, dans les présupposés de la pensée de Bultmann, l'insuffisance la plus sensible, sur laquelle ses conférences d'Edimbourg, publiées en 1957 (*History and Eschatology;* trad fr. chez Delachaux et Niestlé : *Histoire et Eschatologie*, 1959) n'ont guère apporté plus de lumière.

André DABEZIES

Jean LACROIX. — **Le sens de l'athéisme moderne.** — Casterman, Tournai, Paris, 1958, 126 pages. Prix : 495 francs.

Sous ce titre Jean Lacroix réunit trois études antérieurement publiées, comme il s'en explique dans son Avant-propos. « La première, la plus importante, reprend, en le modifiant et complétant considérablement, un

rapport sur le sens de l'athéisme moderne, fait à la Semaine des intellectuels catholiques de 1953. La seconde reproduit sans grand changement une communication de 1955, au Centre catholique des intellectuels français, sur la morale sans péché. Elle prend prétexte d'un ouvrage du Dr Hesnard, pour montrer à quel point le problème de la culpabilité est, pour nos contemporains, au centre des plus grandes difficultés religieuses. La troisième a paru dans la Revue *Esprit* de décembre 1955. Elle prend occasion d'un ouvrage pour préciser la nature du traditionalisme, et sa responsabilité dans la crise actuelle du monde chrétien » (Avant-propos, p. 7).

Recueil d'articles et de conférences sur des sujets différents, ce volume doit son unité à la perspective qui l'inspire. Ces trois études sont centrées sur le problème religieux ; plus précisément elles s'attachent à décrire, comprendre et expliquer diverses attitudes de nos contemporains en face du problème religieux. Jean Lacroix analyse plus qu'il ne juge. Au delà des négations et des refus, il s'efforce de dégager les valeurs positives qui les motivent et de pénétrer dans l'univers intérieur de ceux-là mêmes dont il n'accepte pas les conclusions.

Il remarque que, pour comprendre l'athéisme contemporain, il ne suffit pas de constater qu'il est une négation de Dieu : cet athéisme est d'abord affirmation de « valeurs vécues » que l'incroyant pense ne pouvoir sauver et promouvoir qu'en repoussant l'idée de Dieu. L'athéisme est donc la conséquence et l'aspect négatif d'un « humanisme » qui se présente sous trois aspects privilégiés. Humanisme scientifique, qui présuppose que la notion de Dieu soit écartée pour donner une explication valable du monde. Humanisme politique qui s'en prend à une religion identifiée aux forces d'oppression menaçant la liberté du travailleur et qui rejette un spiritualisme impuissant à prévoir et à diriger le devenir politique pour établir un ordre de justice. Humanisme moral enfin, qui n'a rien à voir avec le « libertinage » des siècles passés, mais qui au contraire naît d'une exigence de valeur : revendication d'une vraie liberté et d'une véritable responsabilité, fondées sur l'autonomie de l'homme et par lesquelles celui-ci devient l'artisan de sa destinée. Il apparaît dès lors que, pour établir le dialogue avec les athées, il faut non pas nier les valeurs humaines qu'ils veulent sauver, mais leur montrer « qu'il n'est pas besoin pour les réaliser de repousser Dieu ». L'athéisme invite donc le croyant à une purification qui l'oblige à dégager, dans sa pensée comme dans la vie, la vraie figure de Dieu des images imparfaites ou déformées qui l'altèrent. L'athée de son côté devrait trouver dans sa négation même une source de réflexion. Car, à moins d'accepter sans conditions le scepticisme et l'absurde, il est amené à découvrir que cette négation se détache sur un fond d'affirmation sans lequel elle n'a plus de sens. « Tout acte comme toute pensée postule une foi implicite en Dieu : penser et agir, c'est toujours penser et agir Dieu » (p. 62). Dès lors, toute une partie de la philosophie moderne, dans la mesure où elle est refus de Dieu, « est proprement refus de l'explication métaphysique et par là même limitation de l'expérience humaine » (p. 61). Ce n'est donc pas au nom d'une expérience étrangère, mais au nom des valeurs qu'il affirme, que

l'incroyant pourra peut-être découvrir ce Dieu dont il ne connaissait que de fausses images.

L'analyse de J. Lacroix est vigoureuse. Les orientations qu'il propose sont suggestives. Il est certain que la « conversion » du croyant au vrai Dieu, une conversion qui est toujours à renouveler et à parfaire, est le témoignage porteur de lumière. Mais peut-être J. Lacroix se montre-t-il un peu optimiste. Cette « négation » de l'incroyant nous semble ambigüe. Tandis que la démarche de la théologie négative procède de l'adoration du mystique, jaloux de sauvegarder la transcendance de Dieu, la négation de l'athée semble bien parfois porter sur Dieu même et non pas seulement sur des idoles. Si, comme le remarque J. Lacroix, « une apologétique trop facile a peut-être trop insisté ces derniers temps sur la croyance implicite de l'incroyant et voulu lui faire avouer Dieu malgré lui », ne sera-t-il pas nécessaire, en chaque cas donné et pour chaque forme d'athéisme, de discerner la portée et d'interpréter le sens de ce refus. Le mot « humanisme » semble recéler la même équivoque. Toute forme de ressentiment qui porterait atteinte à une valeur humaine authentique doit être condamnée, c'est incontestable. Ce serait un mensonge et une impiété de canoniser, au nom de Dieu, une attitude de paresse ou un ordre pétri d'injustices. Mais si l'humanisme consiste à mettre l'homme à la place de Dieu, n'y a-t-il pas là une idôlatrie d'autant plus dangereuse que sont plus hautes les valeurs qu'elle s'efforce de promouvoir ?

Nous ne tenterons de retracer l'analyse que J. Lacroix a faite du livre du D^r^ Hesnard : *Morale sans péché*. Sobre, nuancée, lucide, on ne saurait la résumer sans en altérer le dessin. Soulignons seulement combien la lecture de ces pages peut éviter de méprises aux éducateurs et les mettre en garde contre une présentation du péché qui risquerait de développer un sens morbide de la culpabilité. La sympathie avec laquelle J. Lacroix expose la pensée du D^r^ Hesnard rend ses critiques d'autant plus mesurées et pertinentes. Le débat porte sur la notion d'intériorité, impliquée dans la véritable acceptation de soi. Or, « la reconnaissance d'une intériorité authentique implique l'existence de Dieu » (p. 91). Cela ne signifie nullement que les actes sont secondaires et que l'intention, détachée de tout critère objectif, suffise à juger l'acte moral. Mais réciproquement l'intention fait la vérité de l'acte, et l'intériorité devient alors ce dialogue de l'homme avec lui même par lequel, responsable devant l'histoire mais aussi devant Dieu, il cherche loyalement à s'unifier avec lui-même. Cette responsabilité devant Dieu, loin d'être une source de trouble ou de déséquilibre, devient humilité sereine et féconde, car « l'idée-mère du christianisme n'est pas celle de péché, mais celle de rémission des péchés » (p. 98).

A l'occasion d'un volume de M. Louis Foucher, J. Lacroix étudie la naissance du traditionalisme et ses infiltrations dans la pensée moderne. Influence diffuse qui s'exerce aussi bien sur les croyants que sur les incroyants. Influence d'autant plus néfaste qu'elle reste inaperçue et qu'elle compromet l'authenticité d'attitudes légitimes. Elle est à l'origine d'une véritable caricature du catholicisme, qui provoque le scandale des philosophes de l'école rationaliste. Par contre, auprès de cer-

tains catholiques, elle est responsable d'un déclin de la conscience et d'un affaiblissement de la personne. C'est méconnaître la vraie valeur de l'autorité que de la confondre avec l'arbitraire et de vouloir la fonder sur les ruines de l'esprit et de la raison.

P. AGAESSE

Hans EGON HOLTHUSEN. — **Das Schöne und das Wahre.** Neue Studien zur modernen Literatur. — Piper Verlag, München 1958. In-12, 306 p. Prix : DM 14.80.

Essayiste, poète raffiné, critique de vaste culture, exégète de Rilke, Hans Egon Holthusen est d'abord un styliste, dont l'écriture à la fois rigoureuse et ornée vibre d'une secrète passion tragique. Le philosophe en lui n'est pas tout à fait à la hauteur de l'artiste et de l'« homme de son temps », et son livre nous retient ici surtout comme un témoignage sur la déchirure postnietzschéenne de la vérité. La vérité est multiple, historique, et elle est singulière, existentielle ; la vérité est inaccessible, suprahistorique, mais l'élan vers la vérité est inflexible, et l'Histoire se tient sous l'emprise de la vérité. Enfin la vérité esthétique est irréductible : aucun Vrai objectif, aucune norme morale ou catégorie religieuse ne peut la subjuguer ; et cependant l'œuvre d'art a partie liée, mystérieusement, avec la quête du Vrai. Ce problème si énigmatique de la Vérité, et de son pacte dialectique avec la Beauté, est le fil rouge des divers articles de recueil. La pièce de résistance est une longue étude sur Max Kommerell, disciple prodigue de Stefan Georg, mort prématurément en 1944 à 42 ans. Les morceaux de choix sont un hommage à Gottfried Benn, une analyse du lyrisme de la jeune poétesse autrichienne Ingeborg Bachmann (poésie combattante, dure et frémissante comme une volée de flèches), et l'admirable essai final sur le soulèvement hongrois. Le sévère commentaire du *Bernanos* de Hans Urs von Balthasar — plus sévère encore pour Bernanos que pour Balthasar — passe sans cesse imperceptiblement à côté de la question : la thèse de fond n'a pas été comprise.

X. TILLIETTE

Georges LE ROY. — **Pascal, savant et croyant.** — Un vol. de 100 pages. Coll. « Initiation philosophique ». Paris, Presses universitaires de France, 1957. Prix : 240 francs.

Ce petit livre reprend, en le développant, un article publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en juillet 1946, sous le titre : « La notion d'expérience d'après Pascal ». Il est divisé en trois chapitres, dont le III<sup>e</sup> reprend un titre voisin de celui de l'article : *une philosophie de l'expérience*, alors que les deux autres sont intitulés, le premier : *la recherche scientifique*, le second : *la recherche religieuse*. On voit ainsi se dessiner la pensée de l'auteur : dans l'ordre scientifique comme dans l'ordre religieux, une même inspiration méthodologique anime la recher-

che de Pascal, c'est un sens de l'expérience extraordinairement vif et pénétrant.

Tandis que le chapitre Ier retrace, en la commentant, l'histoire des développements donnés par Pascal à l'expérience barométrique de Torricelli et montre avec quelle maîtrise le savant en tire toute une théorie de la statique des fluides dans ses deux *Traités de l'équilibre des liqueurs et de la masse d'air*, le chapitre II étudie plusieurs sections des *Pensées*, où l'analyse psychologique joue le rôle qui était celui de l'observation dans les sciences physiques. Prenant comme point de départ des remarques d'Epictète et de Montaigne sur la nature humaine et ses contrastes de misère et de grandeur, c'est dans la docilité aux enseignements de la vie et en faisant appel au réel sous toutes ses formes et dans tous ses aspects que Pascal cherche la solution du problème. L'idée de faute originelle et de chute joue un rôle comparable à l'hypothèse proprement dite en physique et la pensée découvre alors, par l'accession au monde des notions spirituelles, le principe supérieur à partir duquel les oppositions se résolvent dans l'unité.

Le troisième chapitre étudie pour elle-même cette démarche à la fois inductive et déductive, déjà immanente au travail de la pensée mathématique de Pascal, qui s'est ensuite développée dans le contact avec l'expérience physique et qui aboutit enfin, comme à un sommet, dans l'accession au monde spirituel. Comme la science passe du sensible à l'intelligible, c'est-à-dire par un changement de niveau, la foi passe de l'intelligible au spirituel. Ainsi se distinguent et se superposent, sans exclure pour autant tout rapport entre eux, les trois ordres pascaliens de la matière, de l'esprit et de la charité.

On voit, par cette pénétrante étude, que l'on aurait tort de séparer en Pascal le savant et le croyant, alors que tous deux témoignent d'une même inspiration méthodologique et d'une profonde unité d'esprit.

Jean ABELÉ

Hermann WEYL. — **Temps. Espace. Matière.** — Nouveau tirage augmenté de commentaires par M. G. Bouligand. — Un vol. de 14 + 290 pages. Paris, Albert Blanchard, 1958. Prix : 1.200 francs.

Parmi les livres publiés aux alentours de 1920 sur la théorie einsteinienne de la relativité, bien peu mériteraient aujourd'hui d'être réédités. Celui d'Hermann Weyl fait exception et il faut savoir gré à M. G. Boulignand d'avoir provoqué ce nouveau tirage et de l'avoir accompagné de commentaires qui mettent en valeur l'œuvre du regretté professeur de l'Ecole polytechnique de Zurich († 1955).

Très tôt en effet, et alors que la conception d'Einstein était encore l'objet de monumentales méprises, H. Weyl en comprit l'exacte signification, en devina la fécondité et sut en donner un exposé magistral qui n'a pas vieilli. De présentation austère, il est vrai, et précédé d'un résumé de la géométrie affine et de l'analyse tensorielle, cet exposé ne peut être abordé que par des lecteurs possédant déjà une culture mathématique étendue et ayant réfléchi sur l'œuvre de Gauss et sur celle de

Riemann, dans le sillage desquelles se situe l'œuvre d'Einstein. Mais l'effort demandé est amplement récompensé par la profondeur atteinte dans ce livre et la cohérence qui en assemble toutes les parties.

Il est vrai que depuis 1922 les travaux d'Einstein ont abouti à une extension longtemps recherchée par lui et faisant place au champ électromagnétique à côté du champ de gravitation, théorie qui est encore aujourd'hui l'objet de nombreux travaux. L'ouvrage de H. Weyl n'en reste pas moins, pour qui veut suivre ce mouvement d'idées, une excellente introduction.

Jean ABELÉ

Werner HEISENBERG. — **Les Principes physiques de la Théorie des Quanta.** — Paris, Gauthier-Villars, 1957.

Bien que ce livre soit une simple réimpression de la traduction d'un ouvrage d'Heisenberg dont la 4e édition allemande date de 1944, nous tenons à le signaler à nos lecteurs, car il contient l'essentiel de ce que l'auteur appelle lui-même dans sa préface : *l'esprit de Copenhague*. Rappelons que cette expression désigne une interprétation de la théorie des quanta, due principalement à Bohr, Heisenberg et Born, selon laquelle l'aspect corpusculaire et l'aspect ondulatoire des constituants de l'atome sont strictement équivalents et doivent compléter mutuellement leur insuffisance à donner une vision concrète du comportement de ces constituants ; ce qui entraîne que la seule relation possible de la théorie des quanta à l'expérience *soit de nature statistique*. On sait aussi qu'Heisenberg est l'auteur de la formulation des « relations d'indétermination », qui renferme l'expression mathématique adéquate de cette dernière exigence.

Rappelons enfin que l'on doit à Louis de Brogile et à deux de ses principaux collaborateurs : Bohm et Vigier, une tentative *d'interprétation causale* de la théorie des quanta, postérieure — du moins dans ses derniers développements — au livre d'Heisenberg, mais dont nous savons qu'elle est rejetée par les trois auteurs dont nous avons rappelé les noms. Il est donc intéressant de posséder de leur position intransigeante une vue claire, dont l'avenir dira si elle conserve encore son initiale fécondité.

Jean ABELÉ

François LE LIONNAIS et nombreux collaborateurs. — **La Méthode dans les Sciences modernes.** — Un vol. 15,5×24 cm. de 344 pages. Paris, Editions Science et Industrie (1937). Prix : 3.000 francs.

Cet ouvrage, qui constitue un numéro hors série de la Revue *Travail et Méthode*, renferme 38 brèves études, de 6 à 10 pages chacune, sur des questions de méthode. M. F. Le Lionnais, qui les présente, les a réparties comme il suit : cinq sous le titre général : *Approches;* vingt

sous la rubrique : *Les méthodes particulières : mathématiques, sciences de la matière, sciences de la vie, sciences de l'homme;* douze enfin sous le titre : *Vers une science de la méthode*. La méthode scientifique a d'ailleurs ses limites qu'a tracées F. Russo dans un article final : *Valeur et situation de la Méthode scientifique*.

Tant par la compétence des collaborateurs que par les sujets traités, qui sont des plus divers mais ont tous une portée méthodologique, cet ouvrage permet d'apprécier les progrès les plus récents effectués dans les diverses sciences et les voies par lesquelles elles enserrent toujours de plus près l'infini diversité du monde.

Jean ABELÉ

Carl-Friedrich von WEIZACKER. — **Le monde vu par la physique.** — Un vol. 13×19 cm. de 238 pages. Paris, Flammarion, 1956. Prix : 600 francs.

Ce livre réunit le texte de plusieurs conférences ou articles, dûs à l'un des physiciens les plus en renom en Allemagne. Le plus intéressant nous paraît être celui qui fut écrit à l'occasion du centenaire de la découverte du principe de la conservation de l'énergie par Robert Mayer (1842). Les étapes du développement du contenu initial du principe, jusqu'a sa signification et sa portée actuelle en physique nucléaire, sont exposées de main de maître. Trois autres chapitres sont plus philosophiques, en particulier celui qui institue un rapprochement entre la mécanique quantique et la philosophie kantienne. Le dernier chapitre touche au problème religieux et est rédigé avec une très grande délicatesse.

Jean ABELÉ

**Lexikon für Theologie und Kirche.** Vol. 1 : A-Baronius, 694 pages. Vol. 2 : Baronius-Cölestinus, 642 pages. Herder, Freiburg, 1957 et 1958. Prix de chaque volume, relié toile : DM 69.

Mgr Höfer (Rome) et le R.P. Karl Rahner (Innsbruck) ont entrepris la réédition du *Lexikon für Theologie und Kirche*. Les deux premiers volumes ont paru. Herder espère que cinq ans suffiront pour mener à terme la présente édition, alors que 9 ans (1929-1938) avaient été nécessaires pour les dix tomes du premier dictionnaire.

Bien que presque tous les articles aient été entièrement refondus, la reprise du titre se justifie. Il s'agit d'un ouvrage de consultation et d'initiation rapide. Tout ce qui touche à la théologie et à l'Eglise y trouve place : histoire de l'Eglise, œcuménisme, spiritualité, droit canon, liturgie, missiologie, pastorale, aussi bien que philosophie, sciences bibliques et théologie. Dans ces conditions, on comprend que la place

réservée à chaque article soit très réduite. Pour pallier à cet inconvéniet, on a multiplié les renvois, et on a indiqué une bibliographie soignée, et même très complète quant aux ouvrages ou revues de langue allemande. Le lexique n'est pourtant pas une compilation de plusieurs dictionnaires en un seul. Il prétend bien refléter largement les préoccupations et tendances de l'Eglise d'aujourd'hui, et souligner ses orientations.

En philosophie, *actus purus* a droit à une colonne, et *acte* (*Akt*) à deux, — l'une pour l'ontologie traditionnelle, l'autre pour le sens existentiel du terme. On remarquera l'introduction des termes existentialistes : l'angoisse (*Angst*), traitée au point de vue philosophique, théologique (avec citation de F. Mauriac dans la bibliographie), et psychologique. De même *Befindlichkeit* fait son entrée : après avoir indiqué l'origine heideggérienne du terme, on cherche à nous montrer ce que le thomisme peut en dire, puis la Bible et la théologie. Signalons aussi un article sur la *Philosophie chrétienne* (à *Christliche Philosophie*), divisé en quatre paragraphes : problématique, possibilité d'une philosophie chrétienne, formes et histoire de la philosophie chrétienne, controverse.

Les parties les plus neuves sont pourtant celles qui ont trait à la Bible et à la théologie.

Pour la Bible, on ne s'est pas contenté de mettre à jour les données de l'exégèse ; on a fait place à la pastorale biblique : mouvement biblique (*Bibelbewegung*), comme à la théologie biblique : par exemple, la morale biblique (*Biblische Ethik*). La Théologie biblique elle-même fait l'objet d'un long et intéressant article (*Biblische Theologie*), divisé en trois parties : Ancien Testament, Nouveau Testament, et rapports avec la théologie (K. Rahner). Enfin les exégètes contribuent comme il se doit à la partie biblique de tous les grands articles dogmatiques.

En théologie spéculative, on se réjouira de l'effort de présentation : ainsi pour ce qui touche à la résurrection, on note avec plaisir que la résurrection de la chair et corps ressuscité. De même les tendances de la kérygme apostolique, aspect apologétique, théologie de la résurrection, iconographie), ce qui permet de mieux situer les articles suivants : résurrection de la chair et corps ressuscité. De même les tendances de la recherche actuelle sont clairement indiquées (par exemple dans l'article *analysis fidei*). On a introduit un paragraphe sur la théologie du travail (au mot *Arbeit*), dont on sent la nécessité lorsqu'on parcourt les articles qui suivent : prêtres-ouvriers, apostolat ouvrier, etc. Enfin certains articles proposent une sorte de plan de travail synthétique, souvent assez neuf, sur de grandes sections théologiques, — ce que les auteurs ont appelé « systématique ». Relevons spécialement : Angélologie, Anthropologie (K. Rahner), Christologie (Grillmeier).

Un dernier trait, tout à fait conforme à l'esprit du lexique : la coopération internationale s'est notablement accentuée depuis la dernière édition.

H. de LAVALETTE

# NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Gilbert VAREL. — *Manuel de Bibliographie philosophique.* Deux vol. d'un ensemble de 1.058 pages. Presses Universitaires de France. Paris. 1956. Prix : 1800 et 1.960 fr.

Ce très remarquable recueil de Bibliographie philosophique doit son existence à l'inspiration de MM. Lavelle et Le Senne et sa réalisation au travail de M. Gilbert Varet, assistant à la Faculté des Lettres de Besançon.

L'auteur divise son ouvrage en deux parties : la première (Tome I : Les Philosophies classiques) énumère les principaux auteurs philosophiques au sens *large*. Ces 494 pages renferment les titres de nombreux ouvrages théologiques dont la philosophie est, à peu de chose près, absente. La *deuxième* partie (Tome II : Les Sicences philosophiques) concerne la philosophie au sens moderne avec une large ouverture sur les sciences expérimentales et l'art.

Ces deux volumes, très abordables par leur caractère de manuel, par la judicieuse présentation de leur contenu et par leur sereine érudition, constituent un excellent apport au rayon des bibliographies philosophiques. Chose vraiment admirable et digne d'être mentionnée : on ne trouve pratiquement pas une seule faute d'impression dans les milliers de titres d'ouvrages publiés en langue étrangère : anglais. allemand ou autre. Ses nombreuses qualités font de l'ouvrage de M. Varet un instrument de travail unique pour tout étudiant en philosophie.

Erhard BRAUN

Dagobert D. RUNES. — *On the Nature of Man.* Un vol. de 105 pages. Philosophical Library. New York. 1956. Prix : dollars 3.

Ce petit livre est ravissant dans sa synthèse originale de bon sens et de pensée profonde. Mais hélas ! tout ce qui brille n'est pas d'or. Encore que beaucoup de remarques de l'auteur soient humaines et justes, il nous présente cependant, avec une ravissante naïveté, des assertions objectivement inexactes ou du moins fortement exagérées, comme on pourra, à titre d'exemple s'en rendre compte en lisant les pages 13-14 (*Maker of the Alphabet*), 29-30 (*The Riddle of the Mouth*), 41 (*The Flame*) ainsi que les pages 51-65.

En outre, du point de vue chrétien, on fera beaucoup de réserves sur ce qui est dit dans les chapitres : *Adonai Echod* (p. 39-40) et : *Professionals of the Altar* (p. 43-46). En somme, ce petit livre est l'œuvre d'un théiste chez qui la lumière et l'ombre vivent en excellent voisinage. Quant à l'auteur, nous lui souhaitons de s'acheminer vers des positions plus équitables et des points de vue plus pondérés tout en gardant ce qu'il fournit d'excellent sur le phénomène humain.

Erhard BRAUN

Johannes HIRSCHBERGER. — *Geschichte der Philosophie.* 2e Edition. 2 vol. de 476 et 641 pages. Herder. Freiburg. 1954.

Le manuel d'Histoire de la Philosophie de M. Hirschberger est trop connu et a trop bien réussi à faire ses preuves pour que nous ayons à en faire ici l'éloge.

Cette 2e édition reproduit la première en y ajoutant quelques corrections de détail et une mise à jour des références littéraires.

La tâche d'écrire un manuel d'histoire de la philosophie n'est pas chose aisée. L'auteur doit éviter d'une part de présenter un appareil d'érudition trop lourd et de ce fait incompatible avec le programme déjà suffisamment chargé des études philosophiques. D'autre part il doit cependant parler, avec clarté et exactitude, d'une

foule de systèmes dont l'irréductibilité réciproque est depuis longtemps devenue proverbiale.

M. Hirschberger s'est fort bien acquitté de cette tâche. En outre, la sérénité et la maturité de ses exposés lui font honneur. Puisse son manuel trouver une diffusion de plus en plus large.

Erhard BRAUN

Johannes B. LOTZ S.J. — *Zwischen Seligkeit und Verdamnis.* Un vol. de 75 pages. Josef Knecht, Frankfurt a/ Main. 1953.

Johannes B. LOTZ S.J. — *Von der Einsamkeit des Menschen.* Un vol. de 147 pages. Josef Knecht, Frankfurt a/Main, 1955.

Le premier de ces deux petits ouvrages est une étude spéculative très intéressante sur la philosophie de Nietzsche, face au christianisme. L'auteur a eu la judicieuse idée de parler dans une première partie du christianisme vu à travers la pensée de Nietzsche (p. 7-31), et de faire, dans la seconde partie (p. 32-73) une sorte de contre-interrogatoire : la pensée de Nietzsche vue à travers le christianisme.

Comme conclusion l'auteur retient le rigoureux dilemme entre béatitude et damnation, entre bonheur et malheur, entre la réponse positive et la réponse négative. Nietzsche résout ce dilemme en optant pour le côté négatif, celui de la damnation, tout en lui enlevant le caractère de flétrissure qu'elle a aux yeux du chrétien. Le chritianisme, au contraire, choisit la béatitude : il constitue la doctrine du « oui » total au Christ.

L'opuscule *Von der Einsamkeit des Menschen* formait primitivement une conférence très goûtée du grand public allemand sur l'âme et la spiritualité de l'homme moderne. Sujet intéressant et important s'il en est. Ici également deux parties :

La première traite de l'*isolement*, rançon de l'ère technique. Si l'homme, en effet, vit toujours dans le groupe comme auparavant, dans son âme cependant il s'isole de plus en plus, il se sépare de ses semblables, et il se sépare de Dieu. Cette séparation s'exprime d'une manière poignante dans la philosophie, la poésie, les pratiques de la psychothérapie et dans l'art moderne.

La deuxième partie de l'ouvrage traite de la *solitude*, qui est aux antipodes de l'isolement. L'isolement c'est le processus stérile, la renonciation au bonheur, la solitude, au contraire, constitue une orientation merveilleusement féconde et la source du bonheur. Grâce à elle l'homme trouve ce qu'il y a de meilleur dans la nature et en lui-même, par elle l'homme découvre Dieu.

Erhard BRAUN

François d'HAUTEFEUILLE — *La Lumière sans l'ombre.* La Colombe 1956. 141 pages. Prix : 450 fr.

Une phrase de l'Avant-propos résume le but de ce court traité : « essayer de fixer la place exacte et la vraie signification de la morale » (p. 10), par delà les positions du moralisme Kantien et de l'immoralisme de Nietzsche et même de Sartre.

En premier lieu, l'auteur démontre la nécessité d'une morale qui apparaît comme un système de lois, un régulateur, un appareil correcteur, dans un monde où le péché, l'accident, a rompu l'équilibre originel. Mais cette morale peut-elle s'ériger en souverain (autonomie de la morale de Kant), de sorte que Dieu ne soit plus que « le fondé de pouvoir de la moralité » ? Ou bien, à l'opposé, faut-il admettre l'affirmation de Nietzsche, que la morale n'est rien ? Entre ces deux solutions extrêmes, il y a place pour une via media, qui coordonne ce que l'une et l'autre ont de valable, et qui, en s'évadant du monde des apparences, les transcende toutes les deux, parce qu'elle s'élève, par l'amour, jusqu'au Principe même de la morale : Dieu.

M. de J.

# BIBLIOGRAPHIE

## OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

*Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd 2, Bouvier 1955-1957.

*Archivio di Filosofia, La diaristica filosofica.* Cedam 1959.

*Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd 3. Herder 1959.

BRIGHT (L.). — *Whitehead's Philosophy of Physics.* Sheed and Ward, 1958.

CAMPO (M.). — *Schizzo storico della exegesi e critica kantiana.* Magenta, Varese, 1959.

DARWIN and WALLACE. — *Evolution by Naturel Selection.* Cambridge University Press, 1958.

DIAZ DE CERIO RUIZ (F.). — *W. Dilthey e el problema del mundo historico.* Editorial Cientifico, Barcelona, 1959.

DUFRENNE (M.). — *La notion d'« a priori ».* P.U.F. 1959.

DUHEM (P.). — *Le système du monde*, vols. IX et X. Hermann, 1958-59.

FAGGIOTTO (P.). — *Esperienza e metafisica.* Liviana Editrice, Padova, 1959.

FOTHERGILL (P.G.). — *Life and its Origin.* Sheed and Ward, 1958.

GAUTHIER (R.A.). — *La morale d'Aristote.* P.U.F. 1958.

GOICHON (A.M.). — *Le récit de Havy Ibn Yaquram commenté par les textes d'Avicenne.* Desclée De Brouwer 1959.

GOUSSINSKY (B.). — *Continuity and Number.* Tel Aviv.

HEIDEGGER (M.). — *Qu'appelle-t-on penser ?* P.U.F. 1959.

HESSEN (J.). — *Das Kausalprinzip.* E. Reinhardt, 1958.

HEIDSIECK (Fr.). — *La vertu de justice.* P.U.F. 1959.

HOLLERBACH (A.). — *Der Rechtsgedanke bei Schelling.* Klostermann, 1957.

HUSSERL (E.). — *Erste Philosophie, 2 (Husserliana VIII)*. Nijhoff, 1959.

JANSSEN (O.). — *Das Beziehungsgefüge der menschlichen Handlung und das Problem der Freiheit.* E. Reinhardt, Basel, 1958.

JORDAN (P.). — *La physique et la vie organique.* Albin Michel, 1959.

LAMOUCHE (A.). — *Logique de la simplicité,* Dunod 1959.

LEFEBVRE (H.). — *La somme et le reste.* La Nef de Paris, 1959.

LEROY (A. L.). — *G. Berkeley.* P.U.F. 1959.

MILLET (L.). — *Le symbolisme dans la philosophie de J. Lachelier.* P.U.F., 1959.

MOUTSOPOULOS (E.). — *La musique dans l'œuvre de Platon.* P.U.F. 1959.

MOSSE-BASTIDE. — *Bergson et Plotin.* P.U.F. 1959.

MUGNIER (R.). — *Le problème de la vérité.* P.U.F. 1959.

NESMY (C. J.). — *Saint Benoît et la vie monastique.* Le Seuil, 1959.

PFLUG (G.). — *H. Bergson.* W. de Gruyter. 1959.

QUILES (I.). — *Mas alla del existentcialismo.* Luis Miracle, Barcelona, 1958.

ROIG GIRONELLE (J.). — *Estudios de metafisica.* Juan Flors, Barcelona, 1958.

SCHAPP (W.). — *In Geschichten verstrickt.* R. Meiner, 1953.

SCHAPP (W.). — *Philosophie der Geschichten.* G. Rautenberg, Leer. 1959.

SCHNEIDER (F.). — *Die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie.* E. Reinhardt, 1959.

VALLIN (G.). — *Etre et individualité.* P.U.F. 1959.

VERNEAUX (R.). — *Epistémologie générale.* Beauchesne, 1959.

YANG-TSE. — *Le catéchisme philosophique.* Edtions de l'Occident, Bruxelles.

ZAC (S.). — *La morale de Spinoza.* P.U.F. 1959.

## TABLE DES MATIERES

| | | |
|---|---|---|
| I. FETSCHER | Hegel et le Marxisme ........ p. | 323 |
| A. METZ | Bergson, Einstein et les relativistes ................ | 369 |
| P. KUCHARSKY | Les principes des Pythagoriciens et la dyade de Platon. | 385 |
| J. CHAIX-RUY | Note sur le doute hyperbolique de Descartes ......... | 432 |

*Bulletin de l'actualité philosophique*

| | | |
|---|---|---|
| F. WEBER | Le mouvement de Gallarate. | 441 |
| J. DE MARNEFFE | Les entretiens de Mysore.... | 449 |
| Comptes rendus ............................ | | 453 |
| Notes bibliographiqeus ........................ | | 476 |
| Ouvrages envoyés à la rédaction ................ | | 478 |


*Le Gérant :* Henry BEAUCHESNE

*Imprimé en France*

Imprimerie Subervie — Rodez

Dépôt légal 1959. — 4ᵉ Trimestre

# EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

## I. — PUBLICATIONS PERIODIQUES

*LE BULLETIN SIGNALETIQUE*

Le Centre de Documentation du C.N.R.S. publie un BULLETIN SIGNALETIQUE dans lequel sont signalés par de courts extraits classés par matières tous les travaux scientifiques, techniques et philosophiques, publiés dans le monde entier.

Le Centre de Documentation du C.N.R.S. fournit également la reproduction sur microfilm ou sur papier des articles signalés dans le BULLETIN SIGNALETIQUE ou des articles dont la référence bibliographique précise lui est fournie.

ABONNEMENT ANNUEL (Y compris la Table générale des Auteurs)
3e PARTIE (trimestrielle)

| | *France* | *Etranger* |
|---|---|---|
| Philosophie — Sciences Humaines — Abonnement .................... | 4.000 fr. | 5.000 fr. |

*Renseignements et Vente au :* Centre de Documentation du C.N.R.S.
16, rue Pierre-Curie — PARIS Ve —
C.C.P. PARIS 9131/62 Tél. DANton 87-20

*ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS*

Cette Revue semestrielle est publiée par le Groupe de Sociologie des Religions.
Abonnement annuel (2 Numéros) .................................... 1.600 fr.
Le Numéro de 192 à 224 pages .................................... 1.000 fr.

2. A. TOURAINE. — L'évolution du travail ouvrier aux Usines Renault (relié pleine toile grise) .................................... 1.200 fr.
3. CROZIER. — Petits fonctionnaires au travail (relié pleine toile grise) 640 fr.
4. CHOMBART DE LAUWE. — La vie quotidienne des Familles

## II. — OUVRAGES

*LES CAHIERS DE PAUL VALERY*

Ces Cahiers se présentent sous la forme de 32 volumes d'environ 1.000 pages du format 21 × 27, contenant la reproduction photographique du manuscrit et d'environ 80 Aquarelles de l'Auteur.

Ils peuvent être achetés dans les conditions suivantes :

1) Volumes reliés .................................... 160.000 fr.
(64.000 fr. payables à la commande et 3.000 fr. à la parution de chacun des volumes).
2) Volumes sous étuis .................................... 174.000 fr.
(78.000 fr. payables à la commande et 3.000 fr. à la parution de chacun des volumes).

Les volumes I, II et III sont parus.

*PUBLICATIONS DU CENTRE D'ETUDES SOCIOLOGIQUES.* — Directeur : J. STOETZEL

1. Sociologie comparée de la famille contemporaine (relié pleine toile grise) 1.000 fr.
ouvrières (relié pleine toile grise) .................................... 1.000 fr.
5. GUILBERT ET ISAMBERT. — Travail féminin et travail à domicile (relié pleine toile grise) .................................... 1.000 fr.
6. ANDREE MICHEL. — Les Travailleurs Algériens en France (relié pleine toile grise) .................................... 1.200 fr.

## PSYCHOLOGIE

P. OLERON. — Recherches sur le Développement Mental des Sourds-Muets .................................... 900 fr.

*Renseignements et Vente au :* Service des Publications du C.N.R.S.
13, Quai Anatole-France — Paris VIIe —
C.C.P. Paris 9061/11 Tél. INV. 45-95

*CHEZ BEAUCHESNE :*

## BIBLIOTHEQUE DES ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

### METAPHYSIQUE - MORALE ET SOCIOLOGIE (1re section)

Hans urs von BALTHASAR, traduit par R. GIVORD, **Phénoménologie de la vérité.** La vérité du monde.

R. VERNEAUX, **Esquisse d'une théorie de la connaissance.** Critique du Néo-Criticisme.

### LOGIQUE ET PSYCHOLOGIE (2e section)

Dr A. STOCKER, **Le traitement moral des nerveux.**

Dr A. STOCKER, **De la psychanalyse à la psychosynthèse.**

### PHILOSOPHIE DES SCIENCES (3e section)

J. CARLES, **Unité et Vie.** Esquisse d'une biophilosophie.

P. VIGNON, **Au souffle de l'esprit créateur.**

### PHILOSOPHIE ANCIENNE (4e section)

M. DEFOURNY, **Aristote.** Etudes sur la « Politique ».

E. des PLACES, **Pindare et Platon.**

### PHILOSOPHIE MEDIEVALE (5e section)

J. RIMAUD, **Thomisme et méthode.**

P. GARIN, **Le Problème de la Causalité et Saint Thomas d'Aquin.**

### PHILOSOPHIE MODERNE (6e section)

M. BLONDEL, **Le « Vinculum substantiale » d'après Leibnitz.**

J. CHAIX RUY, **Donoso Cortès, théologien de l'histoire et prophète.**

P. MESNARD, **Le vrai visage de Kierkegaard.**

### PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE (7e section)

A. BRUNNER, **La personne incarnée.** Etude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste.

B. SARGI, **La participation à l'Etre dans la philosophie de Louis Lavelle.**

J.-P. BAGOT, **Connaissance et Amour.** Essai sur la Philosophie de Gabriel Marcel.

---

*Le gérant : Henry BEAUCHESNE* — *Imprimé en France*